ganz1912

TIEMPO, REALIDAD SOCIAL Y CONOCIMIENTO

SERGIO BAGÚ

TIEMPO, REALIDAD SOCIAL Y CONOCIMIENTO


Colección
SOCIALISMO y LIBERTAD
Libro 115

Colección
SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 1 ***LA REVOLUCIÓN ALEMANA***
Víctor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo
Libro 2 ***DIALÉCTICA DE LO CONCRETO***
Karel Kosik
Libro 3 ***LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO***
Silvio Frondizi
Libro 4 ***INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS***
Antonio Gramsci
Libro 5 ***MAO Tse-tung***
José Aricó
Libro 6 ***VENCEREMOS***
Ernesto Guevara
Libro 7 ***DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL***
Edwald Ilienkov
Libro 8 ***LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE***
Iñaki Gil de San Vicente
Libro 9 ***GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO***
Néstor Kohan
Libro 10 ***AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE***
Julio Antonio Mella
Libro 11 ***FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur***
Madeleine Riffaud
Libro 12 ***MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista***
David Riazánov
Libro 13 ***ANARQUISMO y COMUNISMO***
Evgueni Preobrazhenski
Libro 14 ***REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA SOCIALDEMOCRACIA***
Rosa Luxemburgo
Libro 15 ***ÉTICA y REVOLUCIÓN***
Herbert Marcuse
Libro 16 ***EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES***
Aníbal Ponce
Libro 17 ***LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENSA ESTEPA VERDE***
Omar Cabezas
Libro 18 ***LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA*. Breve historia del movimiento obrero en Francia**
1789-1848. Selección de textos de Alberto J. Plá
Libro 19 ***MARX y ENGELS.***
Karl Marx y Fiedrich Engels. Selección de textos
Libro 20 ***CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario***
Iñaki Gil de San Vicente
Libro 21 ***LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA***
Rubén Zardoya
Libro 22 ***DIALÉCTICA Y CONSCIENCIA DE CLASE***
György Lukács

Libro 23 ***EL MATERIALISMO HISTÓRICO ALEMÁN***
Franz Mehring
Libro 24 ***DIALÉCTICA PARA LA INDEPENDENCIA***
Ruy Mauro Marini
Libro 25 ***MUJERES EN REVOLUCIÓN***
Clara Zetkin
Libro 26 ***EL SOCIALISMO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD***
Agustín Cueva - Daniel Bensaïd. Selección de textos
Libro 27 ***LA DIALÉCTICA COMO FORMA DE PENSAMIENTO - DE ÍDOLOS E IDEALES***
Edwald Ilienkov. Selección de textos
Libro 28 ***FETICHISMO y ALIENACIÓN - ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA MARXISTA EL VALOR***
Isaak Illich Rubin
Libro 29 ***DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN. El hombre y la Democracia***
György Lukács
Libro 30 ***PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO***
Paulo Freire
Libro 31 ***HISTORIA, TRADICIÓN Y CONSCIENCIA DE CLASE***
Edward P. Thompson. Selección de textos
Libro 32 ***LENIN, LA REVOLUCIÓN Y AMÉRICA LATINA***
Rodney Arismendi
Libro 33 ***MEMORIAS DE UN BOLCHEVIQUE***
Osip Piatninsky
Libro 34 ***VLADIMIR ILICH Y LA EDUCACIÓN***
Nadeshda Krupskaya
Libro 35 ***LA SOLIDARIDAD DE LOS OPRIMIDOS***
Julius Fucik - Bertolt Brecht - Walter Benjamin. Selección de textos
Libro 36 ***UN GRANO DE MAÍZ***
Tomás Borge y Fidel Castro
Libro 37 ***FILOSOFÍA DE LA PRAXIS***
Adolfo Sánchez Vázquez
Libro 38 ***ECONOMÍA DE LA SOCIEDAD COLONIAL***
Sergio Bagú
Libro 39 ***CAPITALISMO Y SUBDESARROLLO EN AMÉRICA LATINA***
André Gunder Frank
Libro 40 ***MÉXICO INSURGENTE***
John Reed
Libro 41 ***DIEZ DÍAS QUE CONMOVIERON AL MUNDO***
John Reed
Libro 42 ***EL MATERIALISMO HISTÓRICO***
Georgi Plekhanov
Libro 43 ***MI GUERRA DE ESPAÑA***
Mika Etchebéherè
Libro 44 ***NACIONES Y NACIONALISMOS***
Eric Hobsbawm
Libro 45 ***MARX DESCONOCIDO***
Nicolás Gonzáles Varela - Karl Korsch
Libro 46 ***MARX Y LA MODERNIDAD***
Enrique Dussel

Libro 47 ***LÓGICA DIALÉCTICA***
Edwald Ilienkov
Libro 48 ***LOS INTELECTUALES Y LA ORGANIZACIÓN DE LA CULTURA***
Antonio Gramsci
Libro 49 ***KARL MARX. LEÓN TROTSKY, Y EL GUEVARISMO ARGENTINO***
Trotsky - Mariátegui - Masetti - Santucho y otros. Selección de Textos
Libro 50 ***LA REALIDAD ARGENTINA - El Sistema Capitalista***
Silvio Frondizi
Libro 51 ***LA REALIDAD ARGENTINA - La Revolución Socialista***
Silvio Frondizi
Libro 52 ***POPULISMO Y DEPENDENCIA - De Yrigoyen a Perón***
Milcíades Peña
Libro 53 ***MARXISMO Y POLÍTICA***
Carlos Nélson Coutinho
Libro 54 ***VISIÓN DE LOS VENCIDOS***
Miguel León-Portilla
Libro 55 ***LOS ORÍGENES DE LA RELIGIÓN***
Lucien Henry
Libro 56 ***MARX Y LA POLÍTICA***
Jorge Veraza Urtuzuástegui
Libro 57 ***LA UNIÓN OBRERA***
Flora Tristán
Libro 58 ***CAPITALISMO, MONOPOLIOS Y DEPENDENCIA***
Ismael Viñas
Libro 59 ***LOS ORÍGENES DEL MOVIMIENTO OBRERO***
Julio Godio
Libro 60 ***HISTORIA SOCIAL DE NUESTRA AMÉRICA***
Luis Vitale
Libro 61 ***LA INTERNACIONAL. Breve Historia de la Organización Obrera en Argentina.***
Selección de Textos
Libro 62 ***IMPERIALISMO Y LUCHA ARMADA***
Marighella, Marulanda y la Escuela de las Américas
Libro 63 ***LA VIDA DE MIGUEL ENRÍQUEZ***
Pedro Naranjo Sandoval
Libro 64 ***CLASISMO Y POPULISMO***
Michael Löwy - Agustín Tosco y otros. Selección de textos
Libro 65 ***DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD***
Herbert Marcuse
Libro 66 ***EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES***
Theodor W. Adorno
Libro 67 ***EL AÑO 1 DE LA REVOLUCIÓN RUSA***
Víctor Serge
Libro 68 ***SOCIALISMO PARA ARMAR***
Löwy -Thompson - Anderson - Meiksins Wood y otros. Selección de Textos
Libro 69 ***¿QUÉ ES LA CONCIENCIA DE CLASE?***
Wilhelm Reich
Libro 70 ***HISTORIA DEL SIGLO XX - Primera Parte***
Eric Hobsbawm

Libro 71 ***HISTORIA DEL SIGLO XX - Segunda Parte***
Eric Hobsbawm
Libro 72 ***HISTORIA DEL SIGLO XX - Tercera Parte***
Eric Hobsbawm
Libro 73 ***SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA***
Ágnes Heller
Libro 74 ***LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo I***
Marc Bloch
Libro 75 ***LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo 2***
Marc Bloch
Libro 76 ***KARL MARX. ENSAYO DE BIOGRAFÍA INTELECTUAL***
Maximilien Rubel
Libro 77 ***EL DERECHO A LA PEREZA***
Paul Lafargue
Libro 78 ***¿PARA QUÉ SIRVE EL CAPITAL?***
Iñaki Gil de San Vicente
Libro 79 ***DIALÉCTICA DE LA RESISTENCIA***
Pablo González Casanova
Libro 80 *HO CHI MINH*
Selección de textos
Libro 81 ***RAZÓN Y REVOLUCIÓN***
Herbert Marcuse
Libro 82 *CULTURA Y POLÍTICA* - ***Ensayos para una cultura de la resistencia***
Santana - Pérez Lara - Acanda - Hard Dávalos - Alvarez Somoza y otros
Libro 83 ***LÓGICA Y DIALÉCTICA***
Henry Lefebvre
Libro 84 ***LAS VENAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA***
Eduardo Galeano
Libro 85 ***HUGO CHÁVEZ***
José Vicente Rangél
Libro 86 ***LAS GUERRAS CIVILES ARGENTINAS***
Juan Álvarez
Libro 87 ***PEDAGOGÍA DIALÉCTICA***
Betty Ciro - César Julio Hernández - León Vallejo Osorio
Libro 88 ***COLONIALISMO Y LIBERACIÓN***
Truong Chinh - Patrice Lumumba
Libro 89 ***LOS CONDENADOS DE LA TIERRA***
Frantz Fanon
Libro 90 ***HOMENAJE A CATALUÑA***
George Orwell
Libro 91 ***DISCURSOS Y PROCLAMAS***
Simón Bolívar
Libro 92 ***VIOLENCIA Y PODER - Selección de textos***
Vargas Lozano - Echeverría - Burawoy - Monsiváis - Védrine - Kaplan y otros
Libro 93 ***CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA***
Jean Paul Sartre
Libro 94 ***LA IDEA ANARQUISTA***
Bakunin - Kropotkin - Barret - Malatesta - Fabbri - Gilimón - Goldman

Libro 95 *VERDAD Y LIBERTAD*
Martínez Heredia - Sánchez Vázquez - Luporini - Hobsbawn - Rozitchner - Del Barco
LIBRO 96 *INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA*
Karl Marx y Friedrich Engels
LIBRO 97 *EL AMIGO DEL PUEBLO*
Los amigos de Durruti
LIBRO 98 *MARXISMO Y FILOSOFÍA*
Karl Korsch
LIBRO 99 *LA RELIGIÓN*
Leszek Kolakowski
LIBRO 100 *AUTOGESTIÓN, ESTADO Y REVOLUCIÓN*
Noir et Rouge
LIBRO 101 *COOPERATIVISMO, CONSEJISMO Y AUTOGESTIÓN*
Iñaki Gil de San Vicente
LIBRO 102 *ROSA LUXEMBURGO Y EL ESPONTANEÍSMO REVOLUCIONARIO*
Selección de textos
LIBRO 103 *LA INSURRECCIÓN ARMADA*
A. Neuberg
LIBRO 104 *ANTES DE MAYO*
Milcíades Peña
LIBRO 105 *MARX LIBERTARIO*
Maximilien Rubel
LIBRO 106 *DE LA POESÍA A LA REVOLUCIÓN*
Manuel Rojas
LIBRO 107 *ESTRUCTURA SOCIAL DE LA COLONIA*
Sergio Bagú
LIBRO 108 *COMPENDIO DE HISTORIA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA*
Albert Soboul
LIBRO 109 *DANTON, MARAT Y ROBESPIERRE. Historia de la Revolución Francesa*
Albert Soboul
LIBRO 110 *LOS JACOBINOS NEGROS. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*
Cyril Lionel Robert James
LIBRO 111 *MARCUSE Y EL 68*
Selección de textos
LIBRO 112 *DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA – Realidad y Enajenación*
José Revueltas
LIBRO 113 *¿QUÉ ES LA LIBERTAD? – Selección de textos*
Gajo Petrović – Milán Kangrga
LIBRO 114 *GUERRA DEL PUEBLO – EJÉRCITO DEL PUEBLO*
Vo Nguyen Giap
LIBRO 115 *TIEMPO, REALIDAD SOCIAL Y CONOCIMIENTO*
Sergio Bagú



MIRA MI GUERRILLERA
Caupolicán Ovalle

Mira, mi guerrillera,
mira mi compañera,
mi comandante quiere
que tú dispares en la primera
batalla que te presentes
cuando tú bajes a la ladera;
batalla que te presentes
cuando tú bajes a la ladera.

Mira, mi guerrillera,
mira, mi compañera,
rómpele al Sol la cara
si no te alumbra sobre las piedras.

Los rayos besen tus labios,
tus labios de guerrillera;
Los rayos besen tus labios,
tus labios de guerrillera.

Cuando en la batalla
busques la primavera,
mira que yo estaré
para quitarte las balas;
las balas que no te toquen,
que no te toquen las balas;
las balas que no te toquen,
que no te toquen las balas.

Si la lluvia de balas
cae como el granizo,
mira que yo estaré
para taparte la cara,
tu cara que es tan bonita,
que es tan bonita tu cara;
tu cara que es tan bonita,
que es tan bonita tu cara.

Mira, mi guerrillera,
mira, mi compañera,
mira que yo estaré
tapando con mi bandera;
mira que yo estaré
tapando con mi bandera!

ganz1912



https://elsudamericano.wordpress.com



HIJOS

La red mundial de los hijos de la revolución social

TIEMPO, REALIDAD SOCIAL Y CONOCIMIENTO

PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN

Sergio Bagú

ÍNDICE GENERAL

Prefacio

En cierta medida, esta obra tiene el valor de un testimonio. De viajar y ver en América Latina –miseria y opresión en un marco de enormes recursos naturales–, de estudiar sus problemas y de la tarea de cátedra fue surgiendo una grave duda. La de que hay una teoría del fenómeno social que se encuentra radicalmente sobrepasada por la realidad. Es la elaborada en los centros culturales de Occidente y traducida en América Latina al idioma vernáculo. En esa teoría hay un porcentaje grande de hallazgo; otro, mucho mayor, de culteranismo y artilugio profesional.

América Latina, continente colonizado desde hace siglos, pagó y sigue pagando tributos de sangre y especie. Tributos rindieron también sus intelectuales en el mundo de las ideas y en eso están aún no pocos. La traducción sigue siendo, en sofocante escala, la vara con la cual se miden tanto el mérito profesional del teórico como el empuje del revolucionario. Percibimos ya, sin embargo, los síntomas de una nueva actitud: la conquista del derecho a la propia opinión, respetuosa de los antecedentes pero liberada de toda reverencia inhibitoria.

Hubo un momento en que tomamos la decisión de suspenderlo todo –los libros inconclusos, la tarea de cátedra– y repensar nuestra temática de principio a fin. Esta obra es el primer mensaje de ese repensar en libertad. Es una propuesta sobre los puntos de partida.

Sus páginas están escritas con la mayor claridad que nos ha sido posible alcanzar. Nos propusimos ponerle fecha a todo, definirlo todo. Pero esto no es garantía de victoria. Construir teoría es elaborar ¡o abstracto y en ese terreno es fácil cometer el pecado de la oscuridad de expresión. Hemos pecado, con seguridad, pero lo cierto es que en todo momento tratamos de no hacerlo.

Algo de lo que hemos aprendido enseñando está volcado en estas páginas. Hay algunas experiencias docentes particularmente ligadas a lo que aquí decimos: los cursos sobre sociología económica y sobre historia económica en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires; el curso sobre introducción a las ciencias del hombre en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, Argentina; varios cursos de temporada en la Universidad de la República, Montevideo; el seminario sobre contenidos socio-económicos de la política internacional en el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile; el seminario sobre corrientes migratorias internas en la Universidad Tecnológica de Piura, Perú; el curso sobre teoría de la historia en el

Instituto Pedagógico, Caracas; el seminario sobre construcción teórica en ciencias sociales, en la Universidad Central de Venezuela; el cursillo sobre historia y ciencias sociales en la Facultad de Humanidades de la Universidad de los Andes, Venezuela.

Por su espíritu y su temática, el simposio sobre política cultural autónoma en América Latina, convocado por la Universidad de la República, Montevideo, nos dejó una rica enseñanza. Nos fue asimismo útil el debate sobre dos fragmentos de este trabajo en el IX Congreso Latinoamericano de Sociología, en México.

El resto de nuestro aprendizaje lo extrajimos conversando, sin tasa ni medida, en tantos países de América Latina y en el contacto con la masa popular y la juventud.

S.B.

Buenos Aires, 1970.

Nota referente a la segunda edición

Esta segunda edición reproduce el texto de la primera con muy escasas aclaraciones y la corrección de algunas erratas.

S. B.

Reconocimiento

Dejamos constancia de nuestra gratitud a Rosa Cusminsky de Cendrero, Heinz R. Sonntag y Gregorio Weinberg, que contribuyeron a aclarar nuestras ideas.

Nota a la Tercera Edición

No se han advertido erratas en el texto de la segunda edición, por lo que se lo ha reproducido en la tercera sin alterarlo.

Al redactar esta Nota en la Universidad Nacional Autónoma de México, a la que me he incorporado como profesor visitante, debo necesariamente un recuerdo a los investigadores y docentes de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, de la que soy miembro, porque algunos de los planteamientos expuestos en esta obra fueron motivo de análisis y debates fecundos realizados durante tres años en la institución.

S. B.

A Clari y Claudio colaboradores.

Introducción

PLANTEAMIENTO INICIAL

a] EL HOMBRE COMO PERSONALIDAD

> "Lo esencial en todo aquello que ayudó al hombre a salir, por decirlo así, de la naturaleza –comprueba Martin Buber (1950, 191)– y, a pesar de su debilidad como ser natural, a mantenerse frente a ella [...] fue que se uniera a sus semejantes".

No hay ser humano sino en el contacto con seres humanos.

Comparte el hombre esta condición de su existencia con los otros primates que le precedieron en la escala filogenética, como el australopiteco, forma tardía de oreopiteco, así como probablemente las formas tempranas de esta variedad, que algunos paleontólogos ubican hace 5.000.000 de años. También con otros mamíferos, insectos y seres vivos de organización elemental.

Hay dos escalas de complejidad en esta condición. En una, el ser vivo *es o no es,* vive o muere según se mantenga, o no, su íntima conexión con otros seres de su especie, como en los casos del hombre y algunos organismos muy elementales. En otra, el ser vivo sólo puede *llegar a ser* –es decir, desarrollar su potencial– mientras mantenga esa íntima conexión. Es también el caso del hombre y, además, de algunos de sus antepasados más inmediatos. En la primera escala lo que está en juego es la existencia misma del individuo; en la segunda, el grado de desarrollo de su existencia.

En la vasta serie de la evolución de las especies, el hombre, primate superior capaz de descubrir nexos entre fenómenos e inventar símbolos múltiples, sólo pudo sobrevivir porque sobrevivió el grupo de sus iguales. Lo que tenía de biológicamente diferente –su sistema nervioso y, en particular, su corteza cerebral– necesitaba para desarrollarse del contacto incesante con otros miembros de la nueva especie. Si el homo erectus, una vez aparecido en el cuadro de la vida sobre la tierra, no hubiera podido seguir existiendo en grupo, de él no habría surgido el hombre contemporáneo, sino que habría revertido a tipos inferiores de evolución o, quizá, desaparecido radicalmente.

A manera de referencia para toda su teoría del fenómeno humano, Teilhard de Chardin escribió una frase –"el fenómeno social: culminación, y no atenuación, del fenómeno biológico" (1955, 247)– que, en el contexto de su obra, puede interpretarse en más de un sentido. Uno de ellos es que la personalidad del ser humano sólo puede lograrse como fenómeno social. Queda eliminada cualquier concepción de lo humano como dado, en toda su realidad, desde que el hombre como individuo surge a la vida.

No se trata de hábito ni de condicionamiento, sino del contenido del proceso genético en cada miembro de la especie. Engels y Marx lograron decirlo en estilo preciso:

> "Los individuos se hacen los unos a los otros, tanto física como espiritualmente, pero no se hacen a sí mismos" (1846, I, 2, 40).

Los dos jóvenes pensadores alemanes escribían 37 años después del primer anuncio evolucionista de Lamarek y 12 antes de la lectura pública conjunta de los trabajos fundadores de Darwin y Wallace. En ese manuscrito del año 46, que ellos no publicaron en vida, se habían propuesto, tan sólo, "esclarecer las cosas ante nosotros mismos". Cuando fue hallado, algunos de los pasajes aparecían suprimidos, al parecer por propia mano de los autores. En uno de éstos se lee nada menos que lo siguiente: "Reconocemos solamente una ciencia: la ciencia de la historia" (*ibídem*, Apéndice, 676). Como al comenzar el manuscrito habían dejado establecido que "la primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes" (*ibídem*, I, II, 19), si no hubieran eliminado aquel pasaje, esta "primera premisa" habría sido aplicada a la única ciencia del hombre por ellos reconocida.

Esta "primera premisa" es tan válida hoy como cuando ambos la enunciaron. De ella partimos nosotros también para nuestro análisis, porque de hombres vamos a hablar. Sólo que, para comprender su alcance, debemos agregar las dos observaciones siguientes:

1. El desarrollo mental posible del ser humano es la consecuencia de una conformación del cerebro que ya existe en las etapas primeras de la historia de la especie, cuya antigüedad se calcula en centenares de miles de años (para algunos paleontólogos, mucho más de un millón); así como en una etapa muy temprana en la historia personal de cada individuo. Entre el punto de partida de la historia personal de un ser humano normal cualquiera y su edad adulta hay una línea de desarrollo efectivo de la capacidad mental extraordinariamente más prolongada que la que se tiende entre los dos polos correspondientes en la historia de cualquier otro ser vivo de una especie no humana.

2. La posibilidad de que el individuo hombre recorra esa distancia depende de cierto medio bioquímico aún no bien conocido, y del tipo de participación que ese individuo tenga en la producción de la realidad social. En una magnitud mucho mayor que cualquier otro sistema de materia viva, el sistema nervioso de un ser humano necesita para su desarrollo del constante intercambio con los de otros seres humanos. Ese intercambio se efectúa por medio de un orden instrumental formado por un complejo de signos convencionales y de otros órdenes instrumentales o simbólicos (II).

Partiendo de ambas observaciones, podemos formular una hipótesis. Si el proceso de desarrollo de la capacidad mental de un individuo a lo largo de una existencia de duración media –en la actualidad, de 70 a 75 años en los países industriales más avanzados– es sumamente prolongado; si la posibilidad de ese desarrollo se encuentra, en alta proporción, determinada por la realidad social y por la participación, es lógico suponer que los límites de su desarrollo mental posible puedan aún ampliarse considerablemente. En otras palabras, sufriendo el tipo de realidad social radicales transformaciones y alterándose de modo también sustancial el tipo de participación que el individuo tenga en la producción de esa realidad, es muy probable que su capacidad mental se desarrolle mucho más allá de los límites conocidos.

Esta hipótesis nuestra contrasta fuertemente con la opinión de algunos biólogos contemporáneos según quienes, al elevarse la tasa de crecimiento vegetativo en los sectores de la población mundial de coeficiente mental inferior, el nivel promedio de inteligencia tiende a disminuir, debido a que el factor genético es uno de los dos que determinan el desarrollo de la capacidad mental. El otro es el ambiente, que los biólogos referidos admiten, pero cuya función determinante no explican, o bien explican de modo tan mecánico y elemental que su análisis no se puede expresar en términos específicamente histórico-sociales. Este planteamiento, por lo demás, parte de la identificación de capacidad mental potencial con nivel intelectual concreto, medido éste mediante cierta clase de tests que, no por extraña coincidencia, hace aparecer los niveles mentales mínimos en los sectores de población de menor capacidad económica. En rigor, el único fenómeno de existencia comprobada entre los que mencionan estos biólogos es el aumento relativo y absoluto de los pobres en muchas regiones del mundo. Traduciendo sus experiencias en términos profesionales, afirman ellos que el nivel promedio de la inteligencia desciende. No existe, sin embargo, ninguna metodología rigurosa que pueda avalar esta conclusión.

b] LA RELACIÓN FUNDAMENTAL: REALIDAD SOCIAL Y CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD SOCIAL

Hemos hablado de *intercambio* pero, al finalizar nuestra introducción, comprobamos que el vocablo no nos es fiel. Lo que, en realidad, queremos decir es *inter-génesis*. Los seres humanos se intergeneran recíproca e incesantemente.

La realidad social, esa intergénesis de lo humano, es nuestra condición de vida y, a la vez, la materia de nuestro conocimiento de lo social. Esos dos polos de la relación, sin fundirse, sólo se explican como partes de un mismo proceso. El nexo que se establece entre ambos no es del tipo que se presenta entre dos objetos inanimados, sino de otro tipo especial.

Esforzarse por conocer es partir de la hipótesis de que lo cognoscible posee una organización. Es el primer requisito de toda ciencia. Esforzarse por conocer el *conocimiento de lo social* y *lo social* mismo es suponerles organizados. Ni lo social es un azar, ni lo conocemos por azar.

Fuera de las dudas que puedan oponerse a lo que el hombre conoce hasta ahora de lo social –en la misma medida en que hay dudas acerca de cualquier conocimiento empírico o científico–, está fundada la suposición de que es muy vasto lo que al hombre le resta aún por conocer en ese orden. Pensamos en aquellas sociedades extinguidas que hasta ahora apenas han sido investigadas y en las muchas que suponemos que han existido sin que aún las hayamos descubierto. Pensamos, asimismo, en esas fracciones de nuestra propia realidad social cuya exteriorización vemos, pero cuya naturaleza no comprendemos.

Por eso podríamos llamar cognoscible a la realidad que tomamos como uno de los dos términos de nuestra relación fundamental; cognoscible no significa aquí –actitud pesimista– aquello que se opone a lo que no es cognoscible para el hombre, con lo cual se admitiría que hay algo de lo social que el hombre nunca podrá llegar a conocer, sino –actitud optimista– el conjunto de lo que ya conocemos y de lo que podremos llegar a conocer. Un horizonte abierto a la investigación creadora.

La aclaración no es ociosa. Tenemos la convicción de que la naturaleza de nuestra relación fundamental (realidad social-conocimiento de la realidad social) depende, entre otros factores, de ese fragmento que desconocemos de la realidad social pasada y de la actual.

Nuestro propio déficit pasa, así, a formar parte de nuestra dinámica.

Primera Parte

EL UNIVERSO DE LA REALIDAD SOCIAL

Capítulo I

LA REALIDAD SOCIAL SEGÚN LA TEORÍA DE OCCIDENTE

a] EL SIGNIFICADO HISTÓRICO DE UN ORIGEN

Lo que hoy conocemos como ciencias sociales es, en gran medida, creación de las culturas de los países centro-occidentales de Europa y de Estados Unidos.

La historia escrita, como modo de dejar constancia del pasado, es hija de muchas culturas anteriores a las occidentales, si bien la historiografía que se cultiva en Occidente nace en Grecia antes de Cristo. En cambio, los modos conceptuales y las técnicas de investigación de la historia institucional y política tales como nos han llegado se desarrollan en Europa centro-occidental a partir del Renacimiento. La historia económica y la social son, como especialidades, productos aún más auténticos de la cultura europea. Poco después que los fundadores de la teoría económica en los siglos XVII y XVIII aislaron el fenómeno de la producción, circulación y consumo de bienes como campo observable, el dato económico comenzó a entrar en la historiografía. Hacia fines del siglo XIX ya hay obras dedicadas totalmente al análisis del proceso histórico-económico. La realidad de las clases sociales, de los modos de vida diversos que ellas implican y de sus conflictos, aunque jamás ausentes de la producción historiográfica occidental, van a perfilar la nueva especialidad de la historia social desde fines del siglo XIX

El fenómeno del poder, como expresión de la dinámica del Estado, con una autonomía de definición que lo emancipa definitivamente de la relación inmediata con lo divino, lo metafísico y lo ético es lo que plantea como tema de análisis sistemático por primera vez el florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), producto él, cultural, teórico y profesional del Estado-ciudad burgués del Renacimiento.

La economía del capitalismo en Europa occidental inmediatamente anterior a la expansión del uso dé la máquina de vapor y de las máquinas textiles permite objetivar el fenómeno económico como universo complejo al que se le atribuye una lógica autosuficiente. Así es como aparece en la obra de William Petty (1623-1687) y se transforma en teoría autónoma con los fisiócratas franceses de la primera mitad del siglo XVIII y Adam Smith (1723-1790). Lo económico, en toda la pureza de su enunciado, es al fin y al cabo la razón de ser de la burguesía, y no es accidental que *La riqueza de las naciones* aparezca en 1776, año de la independencia de la primera república burguesa gigante en la historia de la humanidad.

Es un economista de la escuela clásica británica, Thomas Robert Malthus (1766-1834), el que atribuye una dinámica intrínseca al fenómeno de la población. Antes que él, también en ambientes burgueses donde se estaban perfeccionando los relevamientos estadísticos para mejor gobernar los hombres y el dinero, había habido autores que creyeron encontrar regularidades matemáticas en los nacimientos y las defunciones. Lo que a Malthus estremece con fuerza y le lleva a pensar en las grandes tendencias históricas del crecimiento vegetativo de las sociedades humanas es un fenómeno demográfico de origen económico y de proyección política el hacinamiento de población migrante en los núcleos urbanos de una Inglaterra –la de su tiempo– donde la economía capitalista construye a zarpazos una producción rural que necesita menos brazos que la anterior, mientras comienza a echar los cimientos de una producción urbana que aún no tiene trabajo para ofrecer a la mayoría de los forzados migrantes rurales. El panorama de un mundo capitalista industrial en embrión interpretado con mentalidad burguesa: a su contacto nace la demografía en el pronóstico pesimista de Malthus.

Claude Saint-Simón (1760-1825) y Auguste Comte (1798-1857), reconocidos generalmente como fundadores de la sociología, parten de los problemas que el desarrollo de la economía capitalista y los conflictos de las clases sociales plantean a una sociedad burguesa. Los cuatro autores a quienes es común atribuir los orígenes de la antropología, que los británicos llaman social, los estadounidenses cultural y los franceses insisten en seguir denominando etnología, pertenecen a la segunda mitad del siglo XIX –algunos, publican hasta los primeros años del XX–: Lewis Morgan (1818-1881), estadounidense; Herbert Spencer (1820-1903), Edward Burnett Tylor (1832-1917) y John Lubbock (1834-1913), británicos.

Después de siglos de apasionados anticuarios, ya puede hablarse de una arqueología científica en la primera mitad del XIX, desde Italia y Alemania hasta Francia y Gran Bretaña. La geografía humana es más joven: Vidal de la Blache la funda en 1922 con sus *Principes de géographie humaine.*

Con *Las leyes de la imitación* de Gabriel Tarde (1895) y *La psicología de las multitudes* de Gustave Le Bon (1895), la existencia de una psicología social se admite sin discusión en Estados Unidos, Francia y otros países de Occidente.

Los conflictos sociales y el mundo cultural de la sociedad burguesa occidental dejan una profunda huella en las categorías de análisis y la metodología con que nacen las ciencias sociales. Ese nexo jamás se fractura en su desarrollo teórico posterior. En Europa occidental y Estados Unidos la teoría económica de los siglos XIX y XX es una polémica incesante sobre los procesos e inclusive el destino final del capitalismo tal como se presenta en esas sociedades, con un mínimo de conocimiento, tanto en los apologistas como en los críticos, de la economía de los países no occidentales.

La sociología tiene una trayectoria algo diferente. La crítica al sistema social, muy principalmente la línea de pensamiento impulsada, aunque no inaugurada, por Marx y Engels, hacía teoría económica cuando tenía que opinar sobre la estructura económica, pero hacía historia y filosofía cuando quería analizar la estructura social. La sociología, en cambio, quedó de hecho reservada a los teóricos que en ningún instante se propusieron cuestionar la validez del sistema: Emile Durkheim (1858-1917), Vilfredo Pareto (1848-1923), Max Weber (1864-1920), Talcott Parsons (1902-). Es después de 1940 que aparece un autor de primera magnitud en la sociedad estadounidense que, con marcos conceptuales e instrumental de análisis sociológicos, la impugna en todos los órdenes: C. Wright Mills (1916-1962).

La práctica profesional, particularmente en algunas especialidades sociales, ató tan fuertemente la producción monográfica y la elaboración teórica al servicio inmediato de los órganos más representativos del sistema de poder que dejó en ambas una profunda huella integral. Los casos más notorios se han producido en la economía, la antropología, la sociología y la psicología social.

En muy alta proporción, la elaboración teórica y la metodología económicas se han desarrollado en función de las necesidades de una política económica a corto y mediano plazo al servicio de las empresas privadas y los Estados de Occidente.

La antropología social o cultural prosperó en la más estrecha simbiosis con la política colonial de las grandes potencias imperiales. Lo dice con entusiasmo profesional Clyde Kluckhohn:

> "Es evidente que los antropólogos poseen conocimientos especiales y determinadas destrezas para ayudar a los gobiernos a dirigir las tribus primitivas y los habitantes de sus dependencias. En ese sentido han sido empleados por los gobiernos de Inglaterra, Portugal, España, Holanda, México [¿dependencias de México?], Francia y otros países. La comprensión de las instituciones nativas es un requisito previo para el éxito de los gobiernos coloniales [no el de México, ciertamente] aunque, hasta ahora, los antropólogos se han utilizado más para efectuar una política que para formularla. Del gobierno colonial al trabajo sobre problemas de grupos minoritarios en un Estado moderno complejo sólo hay un paso fácil de dar" (Kluckhohn 1949, 182 las intercalaciones son nuestras).

Terminante como proclama de amoralidad profesional y de principio teórico: lo que el autor nos está asegurando aquí es que el antropólogo, después de descubrir los mecanismos socio-culturales de una comunidad ágrafa para aconsejar a sus dominadores coloniales, estará en condiciones, sólo con dar "un paso fácil", de comprender, por ejemplo, los de la minoría negra en Estados Unidos para aconsejar a sus dominadores blancos metropolitanos.

La experiencia abundante de varios decenios indica que el consejo fue limitadamente útil en el primer caso; inútil en el segundo.

Más modesto en sus aspiraciones profesionales es Howard W. Odum, cuando recuerda que:

> "los sociólogos norteamericanos se sintieron muy orgullosos cuando en 1919 Arthur J. Todd abrió una nueva senda al convertirse en Director de Relaciones Industriales de B. Kuppenheimer y Cía. Hay mucho camino desde entonces a 1940, cuando Herbert Blumer era asesor de trabajo para más de una de las grandes compañías" (Odum 1951, 274).

Los experimentos de Elton Mayo en la Western Electric Company de Chicago, en 1926 (Mayo 1933, Caps. III y IV) inauguran una psicología social aplicada a la industria que en Estados Unidos desde entonces, y en Francia, Alemania y otros países europeos occidentales desde el fin de la segunda guerra mundial, se va a transformar en un apéndice de la empresa privada.

b] LOS CONTENIDOS DE LA TEORÍA

Esas ciencias sociales de Occidente, hijas de la cultura burguesa, tienen una fuerte raíz empirista y estructuralista. Las concepciones decididamente teleológicas, las que aceptan la idea como organizadora de la realidad social inmediata y las que hacen intervenir la divinidad como inspiración y fuente de ordenamiento se manifiestan sobre todo en filosofía, filosofía de la historia y en ensayos sobre temas sociales que los científicos sociales comúnmente no registran en la bibliografía especializada.

Claro está que la vocación empirista no es una defensa segura contra las claudicaciones no empiristas. La verdad es que las hipótesis implícitas de muchos de los científicos sociales a lo largo de un siglo en Occidente son tan indemostrables como los más radicales planteamientos del idealismo filosófico y de la teología. Pero esto no invalida la nomenclatura: el empirista conserva el derecho al nombre.

Tres principios generales percibimos en las ciencias sociales de Occidente:

1. la creencia en la regularidad de los fenómenos de la sociedad;
2. la noción de que existe un proceso histórico que las sociedades atraviesan por etapas con un sentido admitido, de uno u otro modo, como progresista;
3. el campo de observación coincide con aquello aceptado como legal en las sociedades occidentales.

Por la vía del análisis de estos principios nos aproximamos al núcleo de la concepción de lo social humano construida por las ciencias especializadas de Occidente.

1. *La regularidad de los fenómenos sociales*

Parecería el menos específico de los principios porque no hay ciencia sin la hipótesis de que la realidad observable está organizada; en otras palabras, que sus fenómenos se ajustan a una regularidad cognoscible. Lo importante para nuestro análisis es cómo se origina y se aplica el principio en la historia de la configuración de este grupo de ciencias.

En la cultura occidental, el concepto tiene una prolongada gestación. El cosmos descubierto por Pitágoras (siglo VI a.C.) es una realidad visible articulada por números y formas geométricas invisibles en su existencia pura, concepción en este pensador ya suficientemente madura como para que Bertrand Russell observe, refiriéndose a él, que las matemáticas constituyen la fuente principal de la creencia en una verdad eterna y exacta, así como en un mundo supersensible y, a la vez, inteligible (Russell 1945, 37).

El Logos de Heráclito (500 a.C. aproximadamente) es, en opinión de algunos comentaristas de sus textos dispersos, un elemento subyacente y universal de coordinación. Aristóteles (siglo IV a.C.) advierte en su *Metafísica* (Libro XIV, Cap. III) que "la naturaleza no es, al parecer, un montón de episodios sin enlace".[1] El Dios de los judíos y el de los cristianos no se hacen presentes en la tierra sino para imponer el orden: el capítulo con que se inaugura el Génesis no sólo describe un milagro de creación sino también de ordenamiento y clasificación. En la tierra "desordenada y vacía", "separó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche". Luego, producida por su orden la expansión en medio de las aguas, "separó las aguas que estaban en medio de la expansión, de las aguas que estaban sobre la expansión." "Y llamó Dios a la expansión Cielos." "Y llamó Dios a lo seco Tierra, y a la reunión de las aguas llamó Mares".

La teología hebraica y la cristiana resuelven el problema de la culpa admitiendo el libre albedrío de la criatura humana envuelta en su circunstancia terrenal. Pero ésta no es caótica aunque Dios, en virtud de uno de sus misterios, no la gobierne en lo inmediato: está sujeta también a un ordenamiento de causa y efecto que se origina en la causa primera. La escolástica medieval admitió sin esfuerzo este tipo de causalismo unilineal como parte de su teoría del ser, volcando el argumento teológico en defensa del principio de la regularidad: una ontología al servicio de un causalismo omnirregulador. Tomás de Aquino (1224/5-1274), con cuya obra culmina la escolástica, descubre en todo lo creado una regularidad inteligente, cuya lógica e intencionalidad han sido impuestas por Dios, como advierte Gilson (1947, 531).

[1] Este pasaje de Aristóteles y los que siguen están transcriptos de la versión española de Patricio de Azcárate.

Para algunos historiadores de la filosofía occidental, el escolasticismo finaliza con Guillermo de Ockham (1300-1350 aproximadamente). Russell sostiene, en cambio, que en cuanto a ideas, el mundo moderno se inicia en el siglo XVII (Russell 1945, 525). El período que corre entre un momento y otro es el del pre-Renacimiento, el Renacimiento y la Reforma. Ningún italiano del Renacimiento –nos asegura– hubiera sido ininteligible para Platón o Aristóteles; Tomás de Aquino hubiera podido comprender a Lutero. Hay otra opinión más apologética del contenido renovador de la nueva actitud cultural del Renacimiento que ha sido sostenida con entusiasmo por toda una importante corriente de pensamiento de los siglos XIX y XX: el Renacimiento, expresa, es el fruto inmediato de la victoria de la economía capitalista basada en el dinero y la libertad de empresa y del consiguiente triunfo social de la burguesía, con lo cual se produce una ruptura definitiva con la realidad económico-social y la visión cultural de la Edad Media. Von Martin, que acepta esta posición, la ha aplicado al proceso con criterio sociológico: para él el desplazamiento de la *causa primaria* metafísica a un plano secundario, a la vez que el consiguiente ascenso de las *causae secundae* (los encadenamientos causales de los fenómenos naturales) al primer plano constituyó "la reflexión ideológica de la lucha por la emancipación de la burguesía" contra la tutela clerical (Von Martin 1932, 20). En otras palabras, la victoria de la economía monetaria capitalista y de la libre empresa y su racionalismo, observado por Simmel.

En realidad, la burguesía del Renacimiento, como la de las épocas posteriores, aplicó un principio racionalista para ordenar sus propios negocios y otro irracionalista para ordenar el contexto social y económico global. Su defensa de la libre empresa estuvo, durante el Renacimiento y los siglos siguientes, alternada con su defensa del privilegio del artesano de tan fuerte raigambre medieval y abandonada sin vacilar todas las veces que la saturación del mercado o la posibilidad de una combinación de capitales hacían más provechoso el monopolio o el oligopolio.

Nos parece cierto, empero, que su ascenso como clase social desde la Baja Edad Media está fuertemente ligado a una búsqueda, todavía incipiente, de la lógica intrínseca de algunos mecanismos sociales. Surge también entonces, debe recordarse, un Estado que crea su propia dinámica política y a menudo se enfrenta, en el terreno del poder, con la organización eclesiástica.

En Marsiglio de Padua (1275/80-1343) ya se encuentra la búsqueda de una razón de ser propia del fenómeno político. Las utopías renacentistas, como la de Tomás Moro (1516) y los manuales para príncipes, como el de Maquiavelo (1513), son también exploraciones en la naturaleza de las relaciones políticas y de la organización social, sin que los autores hagan mediar la divinidad para explicarla.

Pero es incuestionable, asimismo, que el siglo XVII inaugura definitivamente la nueva actitud científica. No se trata de que el principio divino y los entes metafísicos hayan quedado expresamente desterrados del

pensamiento científico, sino que, aunque se les mencione, su conexión con los fenómenos naturales y sociales aparece demasiado lejana, mientras que el filósofo y el investigador descubren a partir de ahora en los procesos un grado mucho mayor de complejidad e integración, que comienzan a explicar mediante leyes y tendencias que son lógicamente válidas sin ninguna apelación a una instancia superior.

En la historia de las ciencias del hombre, Descartes (1596-1650) se ubica en el cruce de los caminos fundamentales. Tenía quince años cuando se anuncian los primeros descubrimientos de Galileo, lo que implica que su propia obra la escribe mientras progresa la revolución en las matemáticas y las ciencias de la naturaleza. La suya es, como él lo especifica en una carta dirigida en 1649 a Freinshemius, profesor de la Universidad de Upsala,"una nueva filosofía" que, sin embargo, no puede dañar "ni a la religión ni al Estado" *(Discurso del Método,* 6ª parte), es decir, los dos grandes poderes que se habían enfrentado tan duramente desde la Baja Edad Media. Debemos creer en la honestidad de su posición: la heterodoxia cartesiana no está dirigida a conmover el orden social existente, sino a racionalizarlo frente a la gran revolución científica y filosófica de su tiempo.

La sexta de sus *Reglas para la orientación del espíritu* contiene elementos suficientes para constituir el preanuncio del tratamiento estructural de la realidad social. Si la epistemología cartesiana hubiera triunfado en las siguientes etapas de la historia del pensamiento occidental, el concepto de estructura de lo social hubiera sido un modelo metodológico racional no dialéctico, con un escalonamiento de lo simple a lo compuesto, que hubiera permitido captar algunas escalas de integración, aunque sin su correspondiente dinámica histórica.

b.1.1.] *El concepto de estructura según las ciencias no sociales*

Es oportuno advertir aquí que la hipótesis, que hemos,mencionado como indispensable a todo desarrollo científico, de que el campo observable responde a cierto ordenamiento fundamental, puede ser también. el punto inicial de un planteamiento teológico o de otro metafísico, que reconozcan la existencia de un mundo rigurosamente ordenado por un dios o por principios inmutables de naturaleza extrahumana. En el mundo occidental, el pensamiento científico a partir del siglo XVII se concentra en la explicación de ordenamientos en un nivel inmanente aunque, hasta ya avanzado el XIX, no deja de admitir la existencia simultánea de una instancia divina.

Buscando la razón de ser de una realidad –tratando de *comprender*– se llega pronto en la filosofía del pensamiento científico occidental a:

a) una explicación de orden causal (sobre la que hablaremos en III. b);
b) una explicación que tiende a articular un todo coherentemente.

El primer tipo de explicación se ha conectado siempre con un plano temporal, con la idea de la secuencia; el segundo, con un plano espacial, con la distancia física. El investigador ha reconstruido el cuadro de las regularidades de un conjunto en función de una coordenada espacio y otra coordenada tiempo.

Esta idea fundamental fue conduciendo a otras derivadas, que enriquecieron sucesivamente el cuadro epistemológico. Ordenamiento significa relaciones equilibrantes, composición dinámica, distribución y compensación de funciones, formación de conjuntos, interrelación permanente entre un conjunto y sus partes. Por esa línea lógica se llega a categorías epistemológicas que fueron elaboradas con mayor rigor en los siglos XIX y XX.

Siguiendo esa continuidad de pensamiento dentro del área de la cultura occidental, el concepto de regularidad de los fenómenos, persistentemente gestado desde los días de las ciudades griegas, se va a ir transformando, a partir del siglo XVII, en el concepto de estructura en las matemáticas y las ciencias de la naturaleza. Las expresiones que recordamos a continuación son las más conocidas, aunque también las más brillantes y avanzadas de estos modos de interpretar aceptados en escala progresivamente mayor por la comunidad científica.

La búsqueda de una mecánica del cosmos que pueda expresarse en términos matemáticos va a conducir a una imagen, cada vez más integrada y compleja, de equilibrios recíprocos. Las siete hipótesis que Copérnico redacta alrededor de 1530 proponen una unidad de distancias y movimientos recíprocamente equilibrantes entre los cuerpos del sistema solar. Partiendo de Copérnico y Tycho Brahe, el descubrimiento que hace Johann Kepler (1571-1630) de que los planetas se mueven en elipse le lleva a la revolucionaria conclusión de que el conjunto del universo responde a un ordenamiento. Es la matematicidad del movimiento en el cosmos.

> "Concebí la teoría –refiere él mismo, conservando en su estilo el clima emocional del gran hallazgo– el 8 de marzo de 1618. La sometí a prueba sin éxito y, por esa razón, la rechacé como falsa; pero finalmente la retomé el 15 de mayo y, mediante una nueva arremetida, ella dominó, como por asalto, las sombras de mi mente, con tan completo acuerdo entre mis diecisiete años de labor sobre las observaciones de Brahe y mi propio estudio que en el primer momento creí que estaba soñando y que tomaba como principio aceptado lo que aún era un tema de investigación. Pero el principio era incuestionablemente verdadero y bien exacto: el tiempo periódico de dos planetas cualesquiera es recíproca y exactamente como los cubos de las raíces cuadradas de sus distancias medias".

O lo que es lo mismo, el cuadrado del tiempo de revolución de un planeta es al cuadrado del tiempo análogo de otro como los cubos de sus respectivas distancias medias al sol entre sí.

Galileo Galilei (1564-1642), su contemporáneo, enuncia leyes generales del movimiento e Isaac Newton (1642-1727), que nace en el año de la muerte de Galileo, hace de la física, no ya un conjunto de explicaciones sobre los fenómenos concretos, sino todo un sistema de relaciones y cambios constantes. Lo que es perfectamente seguro –explica en el prefacio de sus *Principios matemáticos de la filosofía natural*– se llama geometría; lo que es menos seguro, mecánica. "Yo estudio filosofía [en el sentido de principios fundamentales] más que artes [en el sentido de técnicas]", por lo cual, agrega, "ofrezco este trabajo como los principios matemáticos de la filosofía". La suya es, nada menos, "la explicación del Sistema del Mundo". Y enseguida:

> "Desearía poder derivar el resto de los fenómenos de la Naturaleza mediante la misma clase de razonamiento partiendo de principios mecánicos, porque hay muchas razones que me inducen a sospechar que todas pueden depender de ciertas fuerzas por las cuales las partículas de los cuerpos, por algunas causas hasta ahora desconocidas, son impulsadas las unas hacia las otras hasta lograr cohesión en formas regulares, o bien son repelidas y se alejan unas de otras".[2]

El mundo físico aparece explicable dentro de un mundo matemático que incluye el pronóstico, es decir, la hipótesis sobre lo futuro. Este último concepto será trabajado simultáneamente por varios matemáticos y físicos de la segunda mitad del siglo XVII.

En el fondo de estos modos de interpretar la realidad física, late la concepción de un ordenamiento general, de un conjunto determinable de choques y relaciones de cuerpos y fuerzas en un espacio físico mensurable, de un transcurso de los fenómenos en series de causa-efecto dentro de una categoría de la realidad distinta del espacio, aunque siempre conectada con éste. Es el triunfo de la mecánica. O, para ser más fiel a Newton, el triunfo de una mecánica engarzada sobre una geometría.

El espacio es aquí una categoría física dentro de la cual los objetos existen, se desplazan y chocan entre sí. Esos movimientos, lejos de producirse al azar, están sometidos a leyes permanentes, que pueden expresarse con signos totalmente abstractos, cuyas combinaciones permiten pronosticar. Un espacio cruzado por el tiempo: dos categorías de la realidad.

[2] Los textos de Kepler y Newton están tomados de la antología de Boynton (1948) y traducidos del inglés por nosotros. Las intercalaciones son nuestras.

Algunos de los principios fundamentales de esta concepción de la lógica del mundo físico sólo fueron cuestionados en el siglo XX, con la teoría einsteiniana de la relatividad, la física de los quanta, el principio de indeterminación y otras corrientes del pensamiento físico-matemático contemporáneo.

Durante los siglos XVII y XIX, en las ciencias del mundo orgánico no humano se arraiga, cada vez con mayor fuerza, una visión globalizadora, de interrelaciones y agrupamientos cualitativos.

La botánica moderna nace con Carl Linnaeus (1707- 1778) y su colosal esfuerzo de clasificación. Georges Cuvier (1769-1832), que adhiere a varios arcaísmos teóricos, insiste en el principio de la correlación de las partes como básico para su clasificación de los animales. Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) inaugura con vigor la fecundísima corriente del pensamiento evolucionista. Charles Darwin (1809-1882) y Alfred Russell Wallace (1823-1913) enuncian simultáneamente la teoría de la evolución de las especies, en cuyo fondo descansa la visión general de un vastísimo mundo que se ordena y se integra, en etapas y niveles. Las ideas de organización y equilibrio, fundamentales en el análisis de cada ser vivo en relación con la historia de su especie respectiva, se aplica asimismo al hábitat –o, más bien, a la relación ser vivo-hábitat– y a la relación entre las especies y entre ejemplares de la misma especie.

La geología, iniciada por James Hutton (1726-1797) y Charles Lyell (1797-1875), pertenece a esta misma gran corriente del razonamiento científico que estamos evocando. Sus hallazgos han permitido reconstruir una parte de la historia de la tierra, relacionar la evolución de los estratos geológicos con la de las especies vivas y reconstruir el circuito ser vivo-hábitat.

La cibernética, en lustros muy recientes, ha reforzado considerablemente la idea de la integración estructurada, con sus operaciones de coordinación, información, comando y retroalimentación.

b.1.2] *El concepto de estructura según las ciencias sociales*

Hay cierto paralelismo histórico en el desarrollo del concepto de estructura en las ciencias de lo social y en las otras ciencias dentro de la cultura de Occidente. A veces parece incuestionable que aquéllas han seguido las ideas nuevas introducidas en éstas. Descartes, por ejemplo, se propone explícitamente trasladar la lógica de la mecánica y la física de su tiempo al estudio de los fenómenos del hombre y de la sociedad. Pero hay casos en que la inversa es lo cierto.

Desde comienzos del siglo XVIII el pensamiento europeo sobre lo social se encuentra ya maduro para volcarse sobre los fenómenos sociales en términos de estructura y de espacio organizado. No es ésta siempre la actitud predominante: autores hubo en todas las épocas que no advirtieron

más realidad que el hombre mismo considerado como entidad completa e independiente. Pero la trayectoria del pensamiento occidental sobre el hombre y su sociedad durante los siglos XVIII, XIX y XX puede considerarse como una victoria cada vez más amplia de aquella actitud frente a ésta.

En sí misma, esa tendencia tiene su historia y sus modalidades, que sólo señalaremos en este trabajo en cuanto se refiera a nuestra finalidad.

Es importante comprobar que la sospecha de que existe una matriz matemática que actúa en algunas expresiones de lo social aparece tempranamente. Se encuentra ya en la tentativa de Pascal (1623-1662), filósofo y matemático, de aplicar el cálculo de probabilidades a algunas relaciones entre los hombres y a la creencia en Dios. En los primeros años del siglo XVIII, Jacques Bernouilli –matemático suizo a quien se deben importantes contribuciones al cálculo diferencial e integral y a la teoría de las probabilidades– propone que se aplique el cálculo de probabilidades al mundo de lo moral y de lo económico, con lo cual está trasladando un proceso de cambio revolucionario en la mecánica y las matemáticas al pensamiento sobre lo social. Ya en 1690, William Petty había sostenido en una obra –que tituló, significativamente, *Aritmética política*– que los temas económicos podían ser explicados con números. Petty, es importante recordarlo, vive en una Inglaterra en rápido desarrollo capitalista y él mismo es un empresario afortunado. Son su mundo inmediato y su propia experiencia personal los que le mueven a proponer una metodología económica que ya anuncia la aparición de una nueva ciencia.

Dudley North publica en 1691 un trabajo sobre comercio internacional en el que sostiene que el mundo forma una unidad económica. Dos categorías: conjunto funcional orgánico y espacio económico. La gran expansión del comercio internacional, victoria del capitalismo, proyecta sobre la mente del temprano economista británico dos modos de ordenamiento que sobrevivirán estrechamente entrelazados en la teoría económica de los tiempos siguientes.

En los utopistas y en los filósofos sociales que escriben entre mediados del siglo XVIII y mediados del XIX, la idea de la organicidad de lo social palpita con fuerza, a veces subordinada a la voluntad divina. En las "acciones de los hombres", así como "en el orden físico del mundo", "todo marcha con un concierto maravilloso; parece que el Todopoderoso hubiera librado a las causas secundarias y los efectos particulares a sí mismos", observa Morelly (1755, 3ª parte; trad. nuestra), si bien el descubrimiento de esa armonía no le mueve a defender el *statu quo,* sino a proponer su propia utopía.

Es Adam Smith, ya se sabe, quien traza el cuadro maestro de la economía capitalista: un mecanismo perfecto de equilibrios, desequilibrios y otra vez equilibrios, donde todo se compensa recíprocamente, a condición de que todo funcione con espontaneidad. Es la medida del éxito del capitalismo

británico a mediados del siglo XVIII: una estructura perfecta aunque altamente compleja, con mecanismos propios de estabilidad aptos para enfrentar cualquier tormenta. Después, desde la ley de Say (1767-1832) hasta el "poder compensatorio" como "fuerza automática" de Galbraith (1956, 153), la idea de la estructura perfecta ha perseverado en la literatura económica apologética del sistema capitalista.

En Marx, preocupado por descubrir una dinámica histórica, las estructuras aparecen como sectores de un todo social cualitativamente diferentes, relacionadas entre ellas mediante un orden jerárquico. "El conjunto de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad –escribe en el Prefacio de la *Crítica de la economía política*–, la base sobre la cual se edifica la superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden formas de conciencia social determinadas" (Marx, 1859).

En el siglo XX, partiendo del aporte de F. de Saussure en lingüística y de la psicología de la Gestalt, la noción de estructura adquiere, particularmente después de 1945, una posición dominante en las ciencias del hombre. Parece ser, advierte Nicolaï, "el descubrimiento conceptual mayor de la ciencia moderna" (1960, 27). Quizá la concepción más mecánica y menos discriminada sea la de Radcliffe-Brown, para quien la estructura es el conjunto de las relaciones sociales; las más armónicas y utópicas, la de Malinovski y la de Parsons.

La estructura-sintaxis de Lévi-Strauss es una de las construcciones más ingeniosas entre las que se han propuesto en los últimos lustros y su rigor metodológico en el análisis de algunas sociedades arcaicas es un argumento a su favor para los hombres de ciencia. Recuerda el propósito de Newton de encontrar una formulación matemática que explique el conjunto de los mecanismos físicos, así como a los teóricos de la "economía pura" de la segunda mitad del siglo XIX –William Stanley Jevons (1835-1882), León Walras (1837-1910), Karl Menger (1840-1921)– que creyeron haber encontrado una matriz de distribución aplicable por igual a cualquier régimen de producción, sea capitalista o socialista y, en fecha más reciente, al modelo de insumo-producto de Leontief y otros modelos matemáticos aplicables a lo económico. La fuente de inspiración más directa de Lévi-Strauss parece haber sido la lingüística estructuralista.

Esta estructura social según Lévi-Strauss, que no está en el sujeto, que no es observable, sino que sólo aparece ante el investigador por la vía de una construcción teórica, tiene cierta dosis de las "condiciones objetivas" de Marx, pero las excede en mucho en cuanto a la distancia que las separa de la decisión humana.

Así, para Lévi-Strauss (1958), la historia económica es, en gran parte, la historia de operaciones inconcientes. Lo mismo podría decirse, con ese criterio, de todas las historias. Esto sólo es admisible referido a ciertas condiciones y plazos muy breves. A pesar de la vaga frase limitativa que

utiliza –"en gran parte"– el autor se acerca a un fatalismo histórico que, por ser tal, está reñido con todas las condiciones de lo científico. La historia de los hombres no estaría hecha por los hombres, sino por las estructuras, así como antes por los dioses.

Es importante el esfuerzo de Raymond Firth (1951) por superar lo estático de lo socio-estructural descubriendo una diferencia entre *estructura* [las relaciones de grupo (35), las pautas ideales, el principio de continuidad (39-40)] y *organización* [el ejercicio de la decisión, la distribución de recursos, el reconocimiento del factor tiempo en las relaciones sociales, el principio de variación o cambio (39-40)].

La vasta contribución de Piaget le permite señalar (1968) el dilema de todo estructuralismo: o bien la génesis sin estructuras, que conduce al empirismo atomístico; o bien las totalidades sin génesis, que conducen a las concepciones trascendentes (10). La estructura es, para él, un sistema de transformaciones, un todo siempre y simultáneamente estructurante y estructurado, que descansa sobre los tres principios de totalidad, transformaciones y autorregulación. La estructura como agente de transformación en Piaget tiene una capacidad genética que no se advierte en la estructura-sintaxis de Lévi-Strauss.

La gran polémica contemporánea enfrenta dos posiciones: estructura o historia. El debate se ha agudizado recientemente en algunos países europeos. Los esfuerzos de varias corrientes estructuralistas por reconocer la existencia de estructuras diacrónicas no han convencido a los que, aunque admitiendo la presencia de estructuras, reconocen a la historia como la realidad fundamental.

El concepto de estructura en ciencias del hombre se encuentra en este momento en los países occidentales en la siguiente etapa de elaboración:

1. Estructura es un todo cuyas partes se encuentran interrelacionadas y cumplen funciones que sólo podrían cumplir dentro de ese todo. El todo no es igual a la suma de las partes. Sin embargo, el todo no existe sin las partes, con lo cual se renuncia a una posible concepción metafísica de la estructura, aunque puedan advertirse residuos trascendentalistas en algunos autores al tratar el tema. Piaget insiste en esta diferencia: la estructura en Comte, Durkheim y la Gestalt es una totalidad emergente; él propone, en cambio, una estructura como totalidad relacional (Piaget 1968, 9).

2. La estructura pertenece a la realidad. La experiencia individual tiende a ser "formada", es decir, a organizarse en unidades que a su vez tienen una organización interna. La *gestalten* es un agrupamiento con dos planos (figura y fondo) y cierto sentido integral en sí mismo, lo cual, según los autores de esa corriente, no excluye que el grado de estabilidad de la estructura varíe considerablemente. Gurvitch insiste en que lo fundamental en la estructura es, precisamente, su dinámica interna, que la mantiene en constante estructuración, desestructuración

y reestructuración. Piaget se expresa con sobriedad y elocuencia: la estructura es estructurante. En Marx, la estructura tiene una unidad cualitativa, pero su contenido cambia sin cesar.

3. Algunos autores consideran el concepto de *estructura* como opuesto al de *historia.* Lévi-Strauss y otros autores estructuralistas admiten la existencia de estructuras sincrónicas y diacrónicas, con lo cual creen superar la oposición. Piaget sostiene que el modelo creado por Lévi-Strauss descansa en la idea de la perennidad de la naturaleza humana y que no es ni funcional, ni genético, ni histórico (Piaget 1968, 90); en un mismo orden de ideas, observa que la Gestalt propone una estructura "pura" sin historia y sin génesis (*ibídem*, 48).

4. Aunque no expresamente, muchos autores identifican estructura con conjunto. Son pocos los que diferencian entre *estructura* como matriz o mecanismo de operaciones, y *conjunto* como totalidad de relaciones (algunos, al referirse a los conjuntos, están pensando en relaciones más objetos materiales).

5. Para Lévi-Strauss, la estructura es una sintaxis de transformaciones que hace pasar de una variante a otra. En sentido similar, Pouillon la define como la regla de transformaciones históricamente reales, la explicación de un fenómeno y de un devenir (Pouillon 1966, 783).

6. Todos los autores admiten la existencia de múltiples estructuras; varios, expresamente, que las estructuras se relacionan entre ellas de modo jerárquico, es decir, que algunas son más determinantes que otras.

7. El principio de que a mayor complejidad de las estructuras, mayor rapidez del cambio, ha sido defendido principalmente por autores de formación dialéctico-materialista.

b.1.3] *Las estructuras de lo social comúnmente admitidas*

Es excepcional encontrar un autor que intente un inventario riguroso y completo de las estructuras de lo social. Muchos hablan de múltiples estructuras, aunque sólo a título enunciativo y jamás taxativo: si economista, de estructuras de la producción, del consumo, del empleo; si sociólogo, de estructura de clases, del poder; si antropólogo, de estructuras de parentesco.

Pero prácticamente todos los investigadores occidentales de lo social, desde que el concepto ingresó en ese grupo de ciencias, reconocen –implícita, si no explícitamente– la existencia de las siguientes grandes estructuras: económica, social, política, demográfica y cultural. Algunos agregan la jurídica. La estructura del parentesco, explorada tan ampliamente por los antropólogos, ha adquirido una importancia similar.

La delimitación de cada una está estrechamente vinculada con el nacimiento o la gran expansión de una o varias especialidades de lo social. La estructura económica es, sin disputa, la materia de la teoría económica; la social, de la sociología y la antropología social o cultural; la política, de la teoría política; la demográfica, de la demografía. La estructura del parentesco es, muy preferentemente, territorio de los antropólogos, si bien los sociólogos se reservan el derecho de analizarla en las sociedades contemporáneas. La estructura cultural –como sinónimo de civilización o cultura en el sentido tradicional– tan frecuentemente mencionada, no es excluyente de ninguna ciencia social. Una especialidad de la sociología –la sociología del conocimiento– versa sobre algunos aspectos de la realidad cultural, y la ciencia de la educación la incorpora como contexto de sus planteamientos especializados. Los antropólogos han dado al vocablo *cultura* el sentido, por cierto muy importante, de todo aquello creado por el hombre, por oposición a lo natural. Así pensada, la cultura, aunque no la *estructura cultural,* aparece como objetivo básico de la antropología cultural.

Hemos hablado acerca de cómo se fueron diferenciando las funciones en el seno de la sociedad capitalista europea de Occidente, de cómo allí surgieron las ciencias sociales: un proceso histórico, este último, que ha consistido en objetivar funciones diferenciadas, es decir, en percibirlas como diferentes. El observador occidental ha creído encontrar, mediante ese procedimiento, clases de funciones dentro de la sociedad y, con el tiempo, a cada clase así localizada ha llamado *estructura* y cada clase ha dado nacimiento a una especialidad científica.

Corresponde ahora plantearse los siguientes interrogantes:

1. Las funciones de cada una de las clases localizadas por esa vía, ¿constituyen realmente *estructuras* en el sentido que la crítica epistemológica atribuye hoy al concepto?

2. La percepción de funciones aparentemente afines como perteneciendo a la misma clase –las que después se denominaron *estructuras*– ¿corresponde a una realidad objetiva generalizada, o es una proyección en la mente del observador científico occidental de una realidad social específica, cuya verdadera intimidad es otra?

La respuesta a la primera duda puede darse ya terminante. No, no son estructuras si otorgamos a esta categoría los atributos que hoy se le exigen.

La respuesta a la segunda es menos fácil. Sin ser estructuras en el sentido contemporáneo, el conjunto de las funciones *económicas,* el de las funciones *políticas,* el de las funciones que da lugar a lo que habitualmente se llama estructura *social* y el de las funciones *culturales,* tienen, sin embargo, vigencia cualitativa en las sociedades occidentales, así como en muchas otras contemporáneas e históricas. No han sido tan arbitrariamente agrupadas. En cualquier sociedad, desde la comunidad

arcaica más pequeña de recolectores de frutos y cazadores, preparar el instrumental, buscar el alimento, distribuirlo entre los miembros de ¡a comunidad y formar una reserva, son operaciones conectadas entre sí, bien por la vía causa-efecto, bien por la vía fenómeno-condición. En algunas sociedades, hay una estratificación de funciones sociales muy visible, que reposa sobre cierto mecanismo que asegura, o trata de asegurar, su continuidad por tiempo indeterminado. En cualquier sociedad, cuando cierto ordenamiento general de las actividades de sus miembros ha quedado reservado sólo a algunos de ellos, aparece un fenómeno de poder, que enseguida presenta estrecha relación con la práctica organizada de la violencia que llamamos guerra y represión interna, y con la función administrativa. Asimismo, es evidente que entre el nacimiento y las defunciones, entre la distribución de la población y el crecimiento de centros urbanos –temas de la demografía– hay una conexión lógica.

Estas funciones, que tan habitualmente llamamos *estructuras,* no podrían llevar este nombre si nos atuviéramos al análisis epistemológico realizado en los últimos lustros, lo cual no parece haber sido advertido por los epistemólogos estructuralistas; pero son, sin duda, *clases* de funciones interconectadas entre si.

Debemos suponer que si el hombre occidental las ha percibido como clases diferenciadas, debe haber sido porque, en el tipo de sociedad que era la suya, esas funciones le imponían requisitos, apremios y normas diferentes. Su propia práctica de la vida occidental las iba diferenciando antes de que los teóricos las bautizaran como realidades diferentes con el nombre de *estructuras.* Estamos, una vez más, en un problema importante: cómo la sociedad burguesa ha agrupado los actos de nuestra existencia y nos ha impuesto modalidades muy especiales para su percepción y su análisis científico.

Para seguir observando las *clases* de funciones que llamamos *estructuras,* es oportuno aquí rastrear cuál fue el repertorio de problemas con el cual los clásicos de la ortodoxia y el de la heterodoxia dejaron fundada la gran especialidad económica. Adam Smith, el padre del gran esquema metodológico (1776) que sirve de pauta para el pensamiento económico ortodoxo occidental durante dos siglos, ordena de la siguiente manera el universo económico de su tiempo:

1. Partiendo de la capacidad productiva del trabajo –su *a priori*– trata de las causas que la incrementan y del orden con arreglo al cual su producto se distribuye, *naturalmente,* entre las diferentes categorías de personas. Estas últimas son las que se originan en otras tantas realidades económicas objetivamente diferenciadas (tierra, capital y trabajo), categorías que, ya presentes en toda su notoriedad ante los fundadores de la teoría clásica del capitalismo británico, llegan con igual o sobrepasada fuerza objetiva hasta Marx.

2. Se detiene en el capital y analiza su naturaleza, su acumulación y su empleo.

3. Explica el mecanismo que ha originado las diferentes formas de progreso registradas en varias naciones.

4. Distingue las modalidades propias de cada uno de varios sistemas de economía política, con lo cual piensa, concretamente, en lo que ahora llamaríamos *políticas económicas nacionales.*

5. Finaliza estudiando las fuentes de ingreso del soberano (el poder político reconocido constitucionalmente) y la comunidad.

Ricardo (1817) logra una delimitación más cercana a la de la teoría económica contemporánea. Localiza el valor, la renta (incluyendo la de las minas), los precios, los salarios, las utilidades, y dedica después su esfuerzo a estudiar, en categorías múltiples, los ingresos fiscales.

Marx visualiza en el primer tomo de *El capital* (1867) una constelación de fenómenos coordinados que denomina “proceso de la producción capitalista”. Partiendo de la mercancía y la moneda, sus categorías no sólo son de naturaleza más relacional que la de los dos clásicos anteriores, sino que en la producción de plusvalía, que él analiza tan detalladamente, introduce, como bien lo señala González Casanova (1967, 51), la categoría de explotación.

El segundo tomo, que aparece después de su muerte, ordenado por Engels (1885), está dedicado a la circulación del capital. El tercero, igualmente preparado por Engels (1894), trata del proceso de la producción capitalista en su conjunto. Al iniciar la parte VII, la última, hace referencia a “la fórmula trinitaria” de Smith: –capital, tierra y trabajo–, categorías que para él, como es sabido, sólo adquieren vigencia histórica como relaciones sociales en una sociedad concreta; pero que en el modelo británico que conoce las percibe con tal grado de compulsión genética que el último capítulo de su obra monumental, capítulo que apenas deja en esbozo y que titula *“Las clases”*, lo inicia diciendo que los propietarios de simple fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los terratenientes “forman las tres grandes clases de la sociedad moderna que descansa sobre el modo capitalista de producción” (nuestra trad. de la versión inglesa, ed. Kerr).

Las notas para el cuarto tomo, que Marx había denominado, provisionalmente, *Historia critica de las teorías de la plusvalía,* fueron organizadas y publicadas en volúmenes separados por Kautsky y se trata, como lo indica el título, de una historia crítica.

Recordemos lo que dijimos antes: el nacimiento de la teoría económica en la sociedad burguesa de Europa occidental desde fines del siglo XVII constituye un gran esfuerzo por separar la realidad de la producción y distribución de bienes y servicios, de las múltiples connotaciones teológicas y éticas que acompañaban su estudio en la Edad Media, cuando

el problema de la fijación del interés del dinero, por ejemplo, no se solucionaba con una fórmula matemática sino con una cita de los Evangelios. Los clásicos ortodoxos de esa economía representan, pues, el triunfo absoluto de lo económico –de lo que es sólo económico y, a la vez, de todo lo económico–, y la nueva teoría hace reposar su derecho a la perdurabilidad en el descubrimiento de un mecanismo organizativo *puro* por el cual se va encauzando lo que es *puramente* económico.

Marx, el clásico heterodoxo, parte de esa economía ya liberada de complejidades teológicas y éticas, incorpora varias de las categorías fundamentales del análisis de los clásicos ortodoxos, incluye la plusvalía y agrega la suya, de tan vasta proyección social: la violencia sistemática de una clase de propietarios sobre otra de vendedores de fuerza de trabajo.

Nos perturba aquí una duda. Después de liberada la economía de su subordinación respecto a la ética y la teología, ¿cuál es el contenido cierto de esa nueva ciencia que construyen los tres fundadores que acabamos de mencionar? En Smith y Ricardo, lo económico adquiere una dimensión propia: tiene una lógica autónoma. En Marx, lo económico ocurre siempre dentro de una circunstancia histórica, y lo económico capitalista no se explica sino en función de las clases sociales y del Estado. *El capital* quedó trunco con la desaparición de su autor, de modo que no podemos saber cómo éste llegaría a integrar este vastísimo fresco que no había terminado de detallar. Como quiera que sea, debemos suponer que él ya había enunciado todos los elementos de lo económico. Por eso, podemos sostener que, comparando las partes de *lo económico* en Smith, Ricardo y Marx, los tres coinciden en reconocer que *lo económico* es excluyentemente aquello que en las sociedades occidentales es reconocido como tal, con lo cual dejan de lado una multitud de operaciones que, aunque no menos económicas que las otras, están teñidas de ilegalidad e inmoralidad. Una suerte de puritanismo Victoriano que otorga el rango de científico a lo que se puede mencionar en alta voz entre personas decentes y prefiere olvidar, como no perteneciente al mundo de lo real, todo aquello económico que hiere las buenas costumbres.

No es sólo la teoría económica construida en las sociedades burguesas de Occidente la que engendra estas dudas. Son todas las ciencias sociales procedentes de esa sociedad, su inventario de problemas y su metodología para localizarlos y explicarlos.

2. *La secuencia de los fenómenos sociales*

Los griegos enuncian y discuten la idea de evolución, pero no la aplican a las sociedades humanas. Para ellos, no sale del límite de los principios fundamentales de la filosofía. Heráclito parece haber sido el que sustentó sobre el tema las opiniones más radicales y Aristóteles, su obstinado oponente, el que más insistió sobre él, encasillando el razonamiento y congelando sus posibilidades de aplicación lógica a corta distancia.

El movimiento es, para Aristóteles, "el tránsito de una cosa a otra" (*Metafísica*, libro XI, Cap. 6). "Es eterno, lo mismo que el tiempo" (*ibídem*, libro XII, Cap. 6). Para Heráclito, recuerda, "todas las cosas sensibles están en un flujo perpetuo". Pero de todos estos planteos iniciales, Aristóteles llega enseguida a una visión rígidamente dicotómica del Universo y de la historia humana: "Si hay ciencia y razón de alguna cosa, debe haber, fuera del mundo sensible, otras naturalezas, naturalezas persistentes; porque no hay ciencia de lo que pasa perpetuamente" (*ibídem*, libro XIII, Cap. 4). Hay dos mundos: el de los hombres, donde hay cambio, pero donde no puede haber ciencia, es decir, explicación de un ordenamiento con sentido; y el que está más allá de los hombres, eterno e inmutable, donde sí puede haber ciencia, porque la ciencia sólo es capaz de explicar lo eternamente incambiable. En las cosas terrenales, según Aristóteles, no hay pues evolución –ni, mucho menos, progreso–, sino caos. O bien, si no hay caos, es porque en una instancia suprahumana existe un orden suficientemente poderoso como para transmitir sentido al universo de los hombres. Aunque se interprete que Aristóteles ha querido aquí forzar las conclusiones para derrotar una vez más, en la polémica *post mortem*, a su enemigo Heráclito, una cosa es cierta: el pensamiento aristotélico, en su conjunto, es incompatible con la idea de evolución, como lo comprendió fielmente la escolástica al asimilarlo.

Durante siglos, el episodio del pecado original pesó tan gravosamente sobre la tradición cristiana que fue más fácil creer en la involución de la criatura humana. Los pueblos abrumados por sus pecados constituyen una imagen bíblica muy repetida en los teólogos medievales. La analogía socio-histórica nos resulta evidente: a una sociedad con un nivel tecnológico estacionario, con servidumbre generalizada y con endemias devastadoras, corresponde una teología devastadora. Bury, probablemente el primero en rastrear la historia de la idea del progreso en las sociedades occidentales, fija de este modo sus tres etapas: la primera, hasta la revolución francesa, caracterizada por la defensa esporádica del principio; la segunda, hasta mediados del siglo XIX, en la que ocurre su generalización en Europa y la búsqueda de una ley general del progreso humano; la tercera, a partir de la aparición de *El origen de las especies* de Darwin (1859), (Bury 1920, 334). Una notoria relación con el desarrollo de la nueva economía capitalista.

El concepto de las etapas de evolución se define antes en las ciencias de la sociedad que en las de la naturaleza. Estaba en germen en algunos economistas del siglo XVIII y en Saint-Simón. Comte enuncia su esquema de las tres etapas en su *Curso de Filosofía Positiva* (1840-42) para consumo de los intelectuales progresistas, los déspotas ilustrados y la burguesía de alto vuelo empresarial; Engels y Marx, otro muy diferente en su *Manifiesto Comunista* (1848), como instrumento de la liberación del proletariado. *El origen de las especies* (1859) de Darwin y la clasificación de las etapas de la historia de la Tierra, logro fundamental de la nueva biología y la nueva geología, son posteriores en pocos años.

Al siglo XX pertenecen dos obras enciclopédicas de filosofía de la historia, basadas en la idea de la evolución de las culturas, cada una de ellas con un cuadro múltiple de tipos evolutivos, del que se desprenden ciertas leyes muy generales. Nos referimos a *La decadencia de Occidente,* de Oswald Spengler (I: 1918) y a *Un estudio de historia* de Arnold Toynbee (I: 1934).

El concepto de las etapas como escalonamiento progresivo reaparece en nuestros días con formulación tecnológica más atractiva, metodología y construcción teórica de marcada endeblez y muy deficiente información histórica en la tesis de la sociedad tradicional y la sociedad industrial de la sociología funcionalista y en *Las etapas del crecimiento económico* de W. W. Rostow (1960).

3. *El campo de observación*

La mente humana percibe selectivamente la realidad social y de esa modalidad no escapa el investigador (VI), a pesar de que su esfuerzo por lograr la objetividad pueda ser muy valioso. Los hombres que han pensado sobre lo social en todas las culturas han aplicado siempre sus propias limitaciones al campo observable: han visto algo, y otras cosas no las han visto, aunque estuvieran frente a sus ojos a la luz del día.

A nosotros también aquí y hoy, por mejor que sea nuestra voluntad, nos ocurre lo mismo. Admitido este principio, debemos formular las siguientes observaciones:

1. El contenido del campo de observación aceptado por los pensadores y los investigadores de lo social en una cultura constituye un dato valioso para juzgar la importancia global de la concepción de lo social que esos pensadores e investigadores proponen.

2. El campo observable, pero excluido de la observación, por esos pensadores e investigadores debe tener, con seguridad, algún contenido que explique la circunstancia de su exclusión. ¿Por qué vemos pero no registramos lo que vemos, o bien no lo comprendemos?

3. Suponemos, justificadamente, que la exclusión de una parte del campo observable por los pensadores o investigadores en una cultura dada se encuentra en íntima relación con los siguientes factores: a. la naturaleza de la sociedad global; b. el status del grupo intelectual que tiene a su cargo la observación de lo social; c. la situación histórica concreta en que se produce el hecho.

4. A menudo, el fragmento excluido del campo observable por el pensador o el investigador aparece como tema de otras disciplinas y actividades (ética, filosofía, periodismo, política).

5. La exclusión de un fragmento del campo observable se encuentra con mucha frecuencia en los autores que defienden un *statu quo*. Pero no es excepcional que el autor que lo ataque parta del mismo campo observado por aquellos. El heterodoxo acepta a menudo las limitaciones de la ortodoxia, muchas veces sin advertirlo.

Estas observaciones nos llevan a pensar que la exclusión de una parte del campo observable constituye, de por sí, un hecho que debe ser analizado y evaluado cuando se estudia una sociedad, una cultura, o una corriente de ideas. Lo que se ve y lo que no se ve forman una unidad que debe ser explicada como tal.

Los casos que analizamos a continuación están tomados a manera de ejemplos y se refieren concretamente a tres de las especializaciones de lo social surgidas en el seno de la cultura de Occidente.

b.3.1] *La economía: mundo sin inframundo*

Una fracción muy importante de la producción y circulación de bienes y servicios en la economía estadounidense se desarrolla totalmente al margen de la estructura estudiada por la teoría. Nos referimos al *underworld,* el inframundo de los *gangsters* y las mafias. Los rubros más conocidos del inframundo son el juego ilegal, el tráfico de estupefacientes y la prostitución, pero ese no es más que el punto inicial.

La comisión Kefauver, designada por el Senado para investigar la materia, calculaba en 1951 que el juego ilegal movía de 17 a 25.000.000.000 de dólares por año (Kefauver 1951, 31). En 1946 el valor total de la producción de automotores fue de 3.215.808.000 dólares (dato de la *Automobile Manufacturers Association*, *World Almanac 1948,* 444).

Si se supone, como sería lógico, que también a ellos alcanzó la prolongada prosperidad del ciclo económico de la postguerra, debe aceptarse entonces como moderado el cálculo de que en 1968 los tres rubros clásicos del *underworld* en EE.UU., pusieron en movimiento 41.000.000.000 de dólares. A título de comparación la prensa ha hecho notar que el costo total de la investigación que logró colocar un hombre en la luna fue de 24.000.000.000 de dólares (*La Razón,* Bs. As., 29 de julio de 1969).

La revista estadounidense *Time* ha calculado hace poco que la mafia –sólo uno de los capítulos del *underworld*– tiene un poderío económico equivalente al de estas enormes empresas en conjunto: *United States Steel, American Telephone and Telegraph Company, General Motors, Standard Oil of New Jersey, Ford, Chrysler y RCA* (*La Prensa,* Bs. As., 29 de agosto de 1969).

La comisión Kefauver enumeró en su informe más de setenta rubros legales de la producción, la comercialización y el transporte, donde pudo comprobarse que el *underworld* invertía en ese momento parte de sus

utilidades (Kefauver 1951, 80). Incluyen automóviles, bancos, carbón, construcción, cobre, producción de artículos lácteos, confección y venta de trajes y vestidos, alimentación, moblaje, seguros, papel, imprenta, radio, haciendas de ganado, cateo de petróleo, caucho, navegación, acero, fabricación y venta de aparatos de televisión, textiles, transporte. Es sabido, además, que domina varios capítulos del contrabando.

Según la misma comisión, el *underworld* tiene contratos con las empresas más importantes de fabricación de automotores, en virtud de los cuales aquel opera en el sector gremial y recibe concesiones en la distribución de productos.

La política y los sindicatos obreros son dos de los sectores importantes donde el *underworld* invierte (*Cf.* Senate 1951).

Casi no es necesario argumentar más: el *underworld* no es un fenómeno marginal, ni una excrecencia incontrolable en la economía estadounidense. Es uno de los sectores más importantes y normales de esa economía, lo que conduce a pensar que ésta no podría haber funcionado en el siglo XX sin ese sector. Sin embargo, la teoría económica lo ha ignorado por completo hasta que, en años recientes, aparece ocasionalmente mencionado en algunos autores como fenómeno marginal de valor económico.

b.3.2] *La sociología: conducta admitida sin conducta desviada*

En la tradición cultural latina, el delito se ha estudiado preponderantemente como violación de una norma jurídica; en la anglosajona, de una norma social. No cabe duda que la segunda actitud es más satisfactoria y no sorprende el gran desarrollo en Estados Unidos de una especialidad sociológica dedicada al tema –la sociología del delito– que ha cumplido su objetivo con mayor eficacia teórica que el derecho penal el suyo en los países que siguen la tradición latina. Pero aunque la sociología en Estados Unidos sostuvo tempranamente que el delito era un fenómeno social, no ha logrado cruzar, ni se lo ha propuesto, la línea que separa lo éticamente admitido de lo éticamente rechazado: la sociología de la conducta admitida (ciencia de lo aceptable) se ha desarrollado sin contacto con la sociología de la conducta desviada (ciencia de lo repudiable).

En una época en que era aceptado ampliamente el fatalismo biologista de la escuela lombrosiana, Durkheim tuvo la sagacidad sociológica de afirmar que no es concebible una sociedad sin delito porque, aunque se alcance alguna vez un alto grado de moralidad social, siempre aparecerán formas de conducta que ofenderán la sensibilidad colectiva y caerán bajo la calificación de acto públicamente punible. El delito, observaba además, es un estímulo constante sobre la conciencia social y condiciona la evolución normal de la moralidad y la ley, a punto tal que a veces contribuye a determinar la forma que tendrán los sentimientos colectivos (Durkheim,

1895). Esta posición teórica de Durkheim –que en su tiempo sorprendió por su audacia–, aunque permite descubrir cierto equilibrio relacional entre el delito y lo normal, tampoco llega a trasponer la línea que separa con nitidez uno y otro.

La magnitud del fenómeno, sin embargo, es abrumadora. Algunas estadísticas sobre delincuencia juvenil, por ejemplo, dan cuenta de ello; como también una vastísima, y a veces muy valiosa, producción bibliográfica sobre el tema. Por otra parte, desde que Sutherland (1949), con toda su autoridad, escribió su obra sobre el delito de cuello blanco, se reconoció –hecho de la mayor importancia– que en Estados Unidos la teoría del delito se había construido hasta entonces sobre un solo tipo: el cometido por miembros de la clase social que dentro de la sociedad capitalista desempeña funciones subalternas. Sutherland señaló que también había otro, el cometido por los que dirigen la economía y las relaciones sociales dentro de la sociedad estadounidense. Se admitió que este segundo tipo de delito requería una calificación y una tipología diferentes; además, una teoría diferente. A partir de entonces, se hacen cálculos anuales sobre el valor económico de este segundo tipo de delito, que no es, debe recordarse bien, la clase de producción de bienes y servicios a cargo del *underworld* que hemos mencionado antes.

El *delito de cuello blanco* es el cometido por una persona que goza de respetabilidad pública –y que no la pierde por ello– debido a la forma en que conduce sus negocios y a su éxito económico y que, con frecuencia, es uno de los dirigentes más importantes de su zona en instituciones y obras de bien común. No es un *gángster* ni está amparado por una mafia. Ambas posibilidades le horrorizarían. Es, por el contrario, un ciudadano muy respetado. A menudo, un modelo de ciudadano. El delito, prácticamente, forma parte de su actividad profesional: es, por ejemplo, la defraudación sistemática en el curso de su profesión económica –al Estado, al consumidor, a otras empresas–, o el soborno a dirigentes gremiales, políticos y administrativos. En 1956, este tipo de delincuencia movió, según cálculos autorizados, un total no inferior a los 5.000.000.000 de dólares (Gibney 1957).

Lombroso decía que la prostitución era el delito de la mujer. Su tesis, basada en una etiología innatista, no es hoy aceptable. Pero como, en más de un aspecto, ambos aparecen conectados exteriormente, es aceptable la hipótesis de que ambos tienen también conexiones genéticas. Es lo menos que puede pensarse en el caso de Estados Unidos.

Según Merton, en 1950 había en Estados Unidos aproximadamente 500.000 prostitutas profesionales (Merton 1957, 79). Según las estadísticas oficiales, en 1951 había en el país 23.597.000 mujeres entre 20 y 40 años de edad (*Statistical Abstract of the United States,* 1951, 10). La edad de la prostitución es esa, más algunos años antes y otros después. Puede así calcularse que ese año el 2 % del total de la población femenina en edad fecunda tenía a la prostitución como profesión de tiempo

completo. No se incluyen en este cálculo las otras escalas de la misma profesión: la prostituta ocasional y la de tiempo incompleto. Pero advirtamos: se sabe que no hay prostitución profesional sin una infraestructura movida por un número mayor de individuos de los dos sexos.

A algunos sociólogos funcionalistas estadounidenses corresponde el mérito excepcional de haber estudiado la prostitución y el soborno, así como al *boss* en política. Sin embargo, esos estudios no se apartan del concepto general de conducta desviada. El mundo del delito de cuello blanco y el de la prostitución no han sido integrados realmente dentro de la naturaleza y la dinámica de las estructuras sociales globales.

La teoría no ha logrado descubrir lo que ambos tienen de función normal en el tipo de sociedad que es Estados Unidos en nuestros días.

b.3.3] *La teoría política: poder sin violencia*

No sólo el ortodoxo peca por daltónico al percibir lo social sino también, con frecuencia, el heterodoxo, ya porque subordine su óptica a su función crítica o porque acepte, sin advertirlo, el *a priori* teórico del ortodoxo. Hay un tema particularmente apropiado para rastrear este juego paradojal: el de la violencia en el ejercicio del poder en la sociedad capitalista occidental. El primer planteamiento puede encontrarse referido a lo económico, pero el traslado a la provincia que se reserva la teoría política se produce con rapidez.

Tema central de la teoría política ha sido y sigue siendo el poder y sus formas de distribución en una sociedad. Se ha aceptado que el ejercicio del poder requiere cierto grado de compulsión, y el hecho de que durante mucho tiempo la teoría política occidental se identificara con la del Estado, como si política y Estado fueran exactamente lo mismo, traducía en los autores el reconocimiento tácito –aunque en muchos, no conciente– de que el poder estatal se presentaba total y permanentemente asociado con el ejercicio de la coerción de los menos sobre los más.

En el análisis teórico del fenómeno político y de la naturaleza de la sociedad global, en los siglos XIX y XX, los ortodoxos percibían el poder como necesaria violencia sistematizada, sujeta a normas jurídicas, cuya violación era simplemente un fenómeno marginal. Los heterodoxos comprendieron que el radio de acción de la violencia era más amplio y reconocieron en la lucha de clases la violencia sistematizada de una clase en perjuicio de otra. No hay clases sociales sin Estado. No hay Estado sin sujeción por la violencia de una clase en beneficio de otra. Ese fue el pensamiento del fundador de la heterodoxia moderna: Carlos Marx.

Pero más allá de ese planteamiento, muy importante pero muy genérico, heterodoxos y ortodoxos comenzaron a coincidir, inesperadamente, en sus limitaciones para la percepción de lo social.

Marx advirtió con toda claridad que la génesis del mundo capitalista en Inglaterra fue un colosal acto de despojo, el ejercicio de la violencia en escala total para arrancar el instrumento productivo de propiedad de una gran masa y concentrarlo en una minoría. Su argumento y su documentación son clásicos: nadie los ha refutado en términos aceptables y han quedado incorporados a las historias económicas de heterodoxos y de no pocos ortodoxos. Al fin y al cabo, la ortodoxia de hoy puede aceptar a veces sin riesgo las heterodoxias aplicadas al ayer.

En el primer tomo de *El capital,* que se publica en 1867, dos años después de finalizada la guerra civil en Estados Unidos y de extendida a todo el país la liberación jurídica del trabajador negro, explica que “el esclavista compra obreros como podría comprar caballos”, de acuerdo con una ley del régimen esclavista “que consiste en estrujar al ganado humano la mayor masa de rendimiento posible en el menor tiempo”. Y agrega, con su prosa característicamente incisiva:

> *“Mutato nomine, de te fabula narratur.* No hay más que leer, donde dice *mercado de esclavos* [acaba de hacer una cita de Caimes sobre los mercados de esclavos en Estados Unidos], *mercado de trabajo;* donde dice *Kentucky y Virginia, Irlanda y los distritos agrícolas de Inglaterra, Escocia y Gales,* y donde dice *África, Alemania”* [se refiere a la procedencia del trabajador] (Marx 1867, I, 208, 209, trad. Roces, *Fondo de Cultura Económica*, México).

La violencia engendra al esclavo: la violencia engendra al obrero del capitalismo. Todo, ya bien entrada la segunda mitad del siglo XIX.

Marx insiste a menudo sobre el ingrediente de la compulsión en el mundo capitalista, pero también sobre la objetividad del funcionamiento de los mecanismos estructurales. Introduce, por esta última vía, un distingo. Al esclavo, lo que le mantiene constantemente en su condición de tal es la violencia física; al obrero del capitalismo, la compulsión económica (la necesidad de vender su fuerza de trabajo para comer). En la segunda categoría, el elemento *violencia física* desaparece de la vista del observador, pero ¿desaparece en la realidad?

Esta *compulsión económica* sobre el obrero que Marx descubre, está lejos de la *ley de la oferta y la demanda en el mercado libre de trabajo* de los ortodoxos de la teoría económica de la era capitalista. Pero se le acerca en cuanto desplaza del primer plano a la violencia física y, en su lugar, ubica el mecanismo objetivo de la estructura económica capitalista. Por cierto que Marx vuelve una vez y otra, a lo largo de toda su obra, sobre el elemento de la violencia como fundamental en el capitalismo (el ejemplo del mercado de esclavos así lo testimonio con fuerza); pero se pueden citar varios pasajes de sus obras en los que el agente *compulsión*

económica parece decidir la condición del obrero sin intervención de ningún otro.

Fueron los párrafos de este último tipo en la obra del fundador los que condujeron a algunos marxistas al planteamiento utópico.

Lenin, al tratar de descubrir los cambios estructurales del capitalismo en su época, creyó observar dos etapas bien diferenciadas en la historia de éste: a la basada en la libre competencia le habría seguido la de los monopolios. El tránsito de la primera etapa a la segunda colocaba al capitalismo ante la disyuntiva de perder su propia naturaleza histórica porque, según como Lenin interpretaba a Marx, "la libre competencia es el atributo fundamental del capitalismo, y de la producción de mercancías en general" (Lenin 1917, Cap.7, 192). *Libre competencia* significa *competencia en libertad.* ¿Fue así, en realidad, la primera etapa del capitalismo según Marx?

Maurice Dobb, uno de los más eruditos investigadores contemporáneos ubicados en la línea teórica de Marx y Engels, parte también del concepto de Marx que hemos mencionado y extrae de él las siguientes consecuencias histórico-sociales. La sociedad medieval, nos dice, se caracteriza:

> "por la producción compulsiva [¡la violencia!] de plusvalía por los productores [...]. La sociedad moderna [es decir, la capitalista], por el contrario, se caracteriza, como hemos visto, por una relación entre trabajador y capitalista que toma una forma puramente contractual y que no puede distinguirse en su aspecto de ninguna de las múltiples transacciones del mercado libre en una sociedad basada en el intercambio" (Dobb 1947, 16; trad. e intercalaciones nuestras).

Lukács sigue la misma senda de la lógica exegética, pero llega más lejos en este tema. El capitalismo, nos explica, que significa la desaparición de la estructura de estamentos, crea "una sociedad con articulaciones *puramente económicas*" (Lukács 1923, 83. Bastardilla del autor; trad. nuestra de la versión francesa).

La libertad del mercado capitalista –según Lenin, en una primera etapa de la historia del capitalismo; según Dobb, durante toda su historia– es una versión reducida de la metafísica de lo automático que proclama Lukács: una sociedad –la primera sin duda en la historia del hombre, advertimos nosotros– con *articulaciones puramente económicas.* Estos tres autores, ¿pueden considerarse continuadores de Marx en este tema específico? No lo creemos. Es verdad que la *objetividad* del funcionamiento de las estructuras capitalistas en la obra de Marx adquiere, en algunos de sus pasajes, fuerte tonalidad trascendente, con lo cual reduce el contenido genético de esa decisión del hombre que consiste en obligar a otro hombre a cumplir una función económica determinada, pero nunca llega a desdibujar la violencia como gestadora y motor del sistema integral que él denominó capitalismo y que documentó. Hay, a lo sumo, una ambivalencia en su actitud teórica que no logró resolver satisfactoriamente.

En 1933, Edward Hastings Chamberlin publica *The theory of monopolistic competition* –el año en que la crisis más importante y prolongada en la historia del capitalismo toca fondo– y a partir de entonces esa obra, transformada en un clásico de la literatura económica contemporánea en los países capitalistas occidentales, abre un planteamiento diferente: ya no se podrá hablar del mercado libre como realidad omnipresente, sino de la importancia expansiva de los mercados monopólicos, duopólicos y oligopólicos (Chamberlin 1933).

Schumpeter, con su formación histórica de economista europeo –aunque en ese momento, profesor en Harvard– protesta.

> "Esta tesis implica la creación de una edad de oro de la competencia perfecta, completamente imaginaria, que en algún momento dado se ha metamorfoseado de alguna manera en la edad monopolista, prescindiendo del hecho completamente evidente que la competencia perfecta no ha sido nunca más realidad de lo que es en la actualidad" (Schumpeter 1942, 118).

La etapa localizada por Chamberlin –el mercado oligopólico– había sido pronosticada por Marx, partiendo de su tesis sobre la evolución de lo que llamó la composición orgánica del capital en una sociedad capitalista industrial. En cuanto a la anterior –"la edad de oro de la competencia perfecta", como despectivamente la rotula Schumpeter– es, como dice éste, "completamente imaginaria".

Es verdad que, después del despojo inicial que Marx denominó, en algún pasaje, "acumulación primitiva", en los centros urbanos de Inglaterra y Gales –los que Marx estudió– apareció una oferta de mano de obra muy superior a la demanda, a pesar de la expansión industrial. Pero todas las veces que el "ejército industrial de reserva" disminuía, o que la acción sindical amenazaba con introducir en el mercado de mano de obra otro tipo de regulación, el Estado –o los empresarios privados directamente en ciertas ocasiones– intervenía mediante la violencia para restablecer el *statu quo ante.* Por cierto que el Estado –que cumple, además, la función de gran regulador de las condiciones permanentes del sistema– comenzó también a intervenir más tarde para impedir el agotamiento prematuro del gran reservorio de la mano de obra industrial.

Marx reconoció la existencia del mecanismo *compulsión económica,* pero su teoría del Estado como instrumento de una clase para dominar, mediante la fuerza sistemática, a las otras clases, implicaba la presencia permanente de un mecanismo *violencia física* todas las veces que el primero fuera ineficaz.

Si la sociedad capitalista descansara sólo sobre un mecanismo económico, como lo supone Lukács, se desmoronaría al día siguiente (siempre que la tesis de Marx sea cierta). Si el mercado de mano de obra capitalista hubiera dependido alguna vez, aunque transitoriamente, de la sola compulsión económica, como lo suponen Lenin y Dobb, hubiera dejado de

funcionar (siempre que la tesis de Marx sea cierta). Los continuadores de la heterodoxia teórica, por vías lógicas similares a las de los ortodoxos, han creído percibir lo que en realidad es la utopía: un poder capitalista sin violencia permanente.

Partiendo de Lenin, Lukács y Dobb, se llegaría a la conclusión de que el mecanismo de aprovisionamiento de fuerza de trabajo que se puso en marcha en Alemania desde 1932 hasta 1945 y el que se aplica actualmente en la Unión Sudafricana no corresponden a sistemas capitalistas.

Es que la violencia no se expresa sólo por la compulsión del gendarme, sino por la constante limitación de las opciones, en violación de los principios generales del derecho vigente en la misma sociedad capitalista y en perjuicio del sector, numéricamente más importante, de los subordinados. No es que el obrero pueda, si quiere, no trabajar, pero en ese caso se muere de hambre. Lo que ocurre es que, como obrero, la ley se le aplica con criterio diferencial y la fuerza organizada del Estado y la no oficial de las empresas privadas están presentes a toda hora para impedir que su margen de opción se amplíe. En otras palabras, para impedirle que opte por morirse libremente de hambre. La fórmula política es aquí matemática: si para una demanda de cinco obreros hay una oferta de ocho, uno de ellos puede morirse de hambre en plena libertad si así lo prefiere; pero si de los ocho son seis los que optan por esa vía, el acto se transforma en subversivo y el Estado interviene con todo su aparato para ponerle fin.

Este déficit del pensamiento científico sobre lo político tiene aún otros ángulos importantes. En los países capitalistas de Occidente, ciertas formas del ejercicio sistemático de la violencia en gran escala, a las que nos hemos referido antes en su aspecto económico (I. b. 3. i.), han constituido y siguen constituyendo uno de los más importantes canales de movilidad social vertical. Los *robber barons* de la riqueza inmobiliaria, los ferrocarriles y el petróleo en Estados Unidos en el siglo XIX no eran sólo *robbers,* como lo sugiere la denominación generalmente aceptada; eran también homicidas que encabezaban bandas armadas al margen de todas las leyes. El *gángster* y el *mafioso* estadounidenses del siglo XX dependen exclusivamente de la violencia directa, brutal y diaria para organizar sus empresas capitalistas, multiplicar sus haberes, obtener concesiones, pactar alianzas en el terreno de los negocios y tratar con los hombres y los poderes públicos. Parecería que el *gángster* y el *mafioso* estuvieran al margen de las clases sociales. ¿En qué sistema de estratificación social ubicarlos? Sin embargo, hay miles de *gangsters* y *mafiosos,* y por su fortuna y su capacidad de decisión económica y política sólo se pueden equiparar a los *veryrich* de la pirámide del poder que diseñó C. Wrigh Mills. El *gángster* y el mafioso forman parte de la alta burguesía de la sociedad capitalista estadounidense contemporánea. Sus profesiones tienen sus peculiaridades diferenciales; sus conexiones familiares y sus historias personales les son propias. Pero es extraordinariamente revelador que,

constituyendo el conjunto de los grandes *gangsters* y mafiosos uno de los sectores más poderosos, económica y políticamente, de la alta burguesía en Estados Unidos, el hecho no haya sido advertido por ningún teórico político ni por ningún sociólogo de ese país. El mismo Mills, en su obra, La élite del poder, admirable por muchos conceptos, los ignora por completo (Mills 1956). El más reciente de los estudios sobre el tema (Domhoff 1967) tampoco los menciona.

c] EL CONOCIMIENTO NO INCORPORADO A LA TEORÍA

Fuera del patrimonio empírico y teórico de las ciencias occidentales de la sociedad, queda un número muy grande de observaciones y de pensamientos ya formulados sobre lo social.

Así, el extraordinario caudal de datos de la historiografía no ha sido volcado, sino en ínfima escala, en las otras ciencias sociales. El contraste adquiere una magnitud que pocos imaginan. Es difícil escuchar, sin que se excite nuestro sentido del humorismo, a un sociólogo contemporáneo formado en las mejores escuelas del formalismo académico de Estados Unidos, Francia o Alemania, cuando afirma que la suya es la ciencia de lo empírico si recordamos que su casi completa ignorancia de la vasta y muy valiosa producción histórica de los países occidentales le impide radicalmente valerse de una colosal fuente de datos empíricos.

La sociología europea tuvo una inspiración historicista en el siglo XIX, que perduró en Max Weber y se extinguió con la avasallante victoria de la sociología de la encuesta lanzada en Estados Unidos en los decenios más recientes. Pero advirtamos que aquella sociología novecentista que mencionamos fue mucho más propensa a las generalizaciones de la filosofía de la historia entonces de moda que a la tarea de traslado, mediante un cambio en la codificación metodológica, del conocimiento verificado, desde la historiografía a las otras ciencias de la sociedad.

En 1954, el *Social Science Research Council* de Estados Unidos publicó un importante informe metodológico sobre la aplicación del conocimiento y las categorías de las otras ciencias sociales a la historiografía. No sabemos que se haya intentado la tarea inversa. Deben mencionarse algunos importantes esfuerzos individuales, que hasta ahora no han suscitado una tendencia: varios de los libros de Mills, que tenía sobre el particular una posición inteligente y clara, así como la obra más reciente de Lenski (1966).

De la literatura puede decirse lo mismo. Hay algunos intentos aislados por construir una sociología de la literatura, pero el fenómeno literario –como universo simbólico, como testimonio, como opinión, como investigación y como modo de acción social– es coto vedado para las ciencias sociales de Occidente.

El antropólogo ha incorporado con amplitud el folklore y las expresiones artísticas de las comunidades arcaicas a sus propias categorías de explicación. Pero la música, las artes plásticas y el cine de las propias sociedades occidentales hablan idiomas que las ciencias sociales no están capacitadas para escuchar ni comprender. Más allá de un muy elemental ambientalismo, que consiste en catalogar factores contemporáneos de orden económico y social, hay un foso de inimaginable profundidad que separa los dos mundos en Occidente: el sociólogo, el demógrafo y el economista, como tales, están desnudos de toda posibilidad de penetrar la realidad de la expresión artística.

Estamos hablando de lo que los científicos occidentales de lo social tienen en sus propios países. Deberíamos mencionar, también, como no incorporado, el conocimiento de lo social que se encuentra en las culturas no occidentales. Se trata de un conocimiento con una clave diferente, pero también sistematizado.

Hay a este último respecto algunos episodios en la forma de tardíos y sorprendentes descubrimientos que permiten sospechar la magnitud del déficit. Así, es valioso el testimonio de Lynn White Jr., cuando recuerda que varias corrientes de ideas en los países occidentales durante el siglo XX prepararon a los intelectuales para comprender la importancia de algo para ellos desconocido hasta entonces: la versión *Zen* del pensamiento budista, que surge en la India y se manifiesta después en China y Japón.

> "Con una elaboración casi increíble pero, como es natural, en los términos de su propia tradición, los pensadores Zen encararon y examinaron muchas de las cuestiones que preocupan a los lingüistas, psicólogos y filósofos occidentales de hoy; y estos últimos, sea en forma directa o por reflejo, encuentran ahora una nueva luz en Oriente. La profecía es temeraria, pero bien podría ocurrir que la publicación de los primeros *Essays in Zen Buddhism* de D. T. Suzuki, en 1927, significara para las generaciones futuras un acontecimiento intelectual de tanta trascendencia como las traducciones latinas de Aristóteles realizadas por Guillermo de Moesbeke en el siglo XIII, o las traducciones de Platón hechas dos siglos después por Marsilio Ficino" (White Jr. 1956, 308).

d] EL LENGUAJE DE LAS CIENCIAS DE LO SOCIAL

Las lenguas occidentales por cuya vía se expresan las culturas más expansivas de los últimos siglos forman su matriz distintiva precisamente cuando se inicia la decadencia del mundo medieval. En otras palabras, cuando se gestan la economía capitalista y el mundo burgués.

Tratándose de lenguas habladas por una masa de población, el período de estructuración es prolongado y la fecha inicial indica sólo el comienzo de una primera etapa en su historia respectiva.

Los momentos iníciales generalmente admitidos son el siglo XI para el francés; el XII para el español, el portugués, el inglés; entre el XII y el XIII para el italiano.

Todas esas lenguas elaboran muy extensos catálogos de sustantivos para aplicar a fragmentos de la realidad. La clase *sustantivo* evoca en ellas la cosa, lo material, aunque se reconozca, por definición, que se trata de lo no-material. *Materia* es una cosa; *espíritu,* otra cosa. En la definición se dirá, por cierto, que *espíritu* no es materia, pero el sustantivo que lo nombre pertenece a la misma clase que el sustantivo *materia.* En francés, *le mot* y *la chose* forman la dicotomía tradicional. El *espíritu* pertenece incuestionablemente a la categoría *chose.*

No sólo las lenguas occidentales tuvieron que cosificar los fragmentos de la realidad que querían bautizar (con lo cual todas ellas hicieron un esfuerzo muy grande para no recurrir al procedimiento de la perífrasis metafórica frente al fragmento localizado, como en otras lenguas no occidentales, y crear en cambio un sólo sustantivo al que después se irían agregando, para mayor riqueza expresiva, otros sustantivos sinónimos), sino que en esa enorme tarea se produjeron los siguientes déficit:

1) los fragmentos de la realidad bautizables (el ser humano, la actitud afectuosa, la cantidad de bienes disponibles) fueron reconocidos como permanentes, no sujetos a cambio (hombre, bondad, riqueza);

2) esos fragmentos fueron percibidos como valores en sí mismos, no dependiendo, en su verdad ontológica, de las relaciones con otros fragmentos (lo cierto es que se es hombre, se es bueno, se acumula riqueza sólo si se está en contacto con otros hombres y como consecuencia de este contacto).

Lo ausente en ambos ejemplos es el sentido de la relatividad de los valores y el sentido del tiempo. Lo individual y lo espacial estuvieron muy bien representados; lo relacional y lo temporal, muy mal.

No queremos aquí examinar la diferente capacidad de cada lengua para crear neologismos con el propósito de reconocer los nuevos fenómenos que se registran en períodos de gran desarrollo de la experimentación y la teoría científica. Pero sí debemos señalar algo referente a lo que hemos dicho antes.

El léxico de los idiomas occidentales está preñado de valores absolutos y, por tanto, atemporales, que hacen difícil la expresión fiel del investigador que trabaja con valores relaciónales y temporales. Esto llena de imprecisiones y ambigüedades la prosa científica, en una magnitud que los autores no perciben porque no se detienen a medir la distancia que existe entre lo que quieren decir y lo que realmente dicen.

El problema tiene otro aspecto al que atribuimos la mayor importancia. Estamos hablando de la prosa científica, pero las ciencias sociales deben siempre expresarse en una prosa accesible a las grandes masas humanas o, por lo menos, una prosa científica que pueda ser fácilmente traducida con fidelidad al lenguaje de las grandes masas Sin haber resuelto aún el problema de su propia expresión específica, las ciencias sociales de Occidente están, en este momento, en malas condiciones para resolver el segundo problema. Más aún, uno de los esfuerzos mayores hechos en el siglo XX para incorporar símbolos más precisos y complejos en la expresión de las ciencias está dado por la aplicación del lenguaje matemático, pero ocurre que ese lenguaje está más alejado aún de la gran masa humana y no se observa ningún intento feliz de mediación.

No ignoramos, por cierto, los esfuerzos de algunos autores y corrientes científicos para construir una teoría de los signos generalizable para el conjunto de las ciencias de la sociedad humana. Pero las más de las veces esos autores encuentran rápidamente un límite para ellos infranqueable: la realidad social sobre la cual ellos trabajan es de menor categoría histórica. Es una pequeña realidad social, de la cual están ausentes los problemas fundamentales del ser humano. Obras como las de Bloomfield (1939), Morris (1938), Neurath (1944), sólo han abierto, en el mejor de los casos, una posibilidad de escasa importancia para resolver los problemas que aquí planteamos.

e] LA COSMOVISIÓN SUBYACENTE

Si queremos penetrar ese mundo que yace –en el vocablo escrito y en la hipótesis implícita– por debajo del conjunto de las ciencias sociales de Occidente, nuestro primer interrogante a esta altura del análisis debiera estar dirigido al status de sus portavoces más autorizados. Saber quiénes son aquellos que, en un tipo de sociedad, están encargados de sistematizar el conocimiento sobre ella, es siempre valioso. Los que en Occidente han tenido esa gran tarea caen dentro de una o más de estas cuatro situaciones:

1) empresarios privados;
2) profesores universitarios;
3) investigadores dependientes muy directamente de los órganos del poder (económico, social, político y cultural);
4) investigadores sin ninguna dependencia de los órganos del poder.
5) Empresarios privados fueron Petty, Law, Ricardo. Profesores universitarios, Veblen, Marshall, Schumpeter, Durkheim, Pareto, Znaniecki, Mannheim, Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown, Robert y Helen Lynd, Margaret Mead, Jevons, John Stuart Mill.

Malthus, sacerdote anglicano, fue profesor del personal de la *East India Company*, en la cual John Stuart Mill se desempeñó como alto funcionario. Smith fue profesor y, además, tutor de aristócratas. Sénior, empresario privado y consejero del gobierno. Keynes, también empresario privado y consejero del gobierno, ocupó asimismo la cátedra universitaria. Engels fue empresario privado e investigador sin ningún contacto con órganos del poder.

Saint-Simón, hombre de fortuna, pero de muy contradictoria curva biográfica; como Comte, apremiado siempre por dificultades económicas. Menger fue profesor y parlamentario. Frazer, heredero de una fortuna de origen mercantil, fue profesor universitario a quien la Corona británica ordenó caballero. Weber, profesor, prestó esporádicos servicios al poder político.

Más del 90 % de los investigadores de ciencias sociales de los últimos decenios en Occidente está formado por profesores que investigan en directa relación de dependencia con organismos que integran la constelación del poder en el país respectivo y, en algunos casos, en el orden internacional.

Marx fue escritor profesional toda su vida: ni profesor, ni asesor de gobiernos, ni investigador subvencionado. El precio de su dignidad científica absolutamente excepcional fue, para su familia y para él, muy elevado: vivieron siempre en la mayor pobreza.

Muy pocos son los casos de políticos que hayan hecho aportes importantes a las ciencias sociales de Occidente sin pertenecer a la vez a ninguna de las categorías mencionadas. Varios nombres de teóricos marxistas de primera línea se nos ocurren, todos ellos incorporados a la cultura occidental, aunque algunos nacidos fuera de su territorio: Lenin, Rosa Luxemburgo, Lukács, Gramsci.

Esta verificación del status de los científicos sociales que acabamos de hacer, nos permite subrayar el hecho de que el pensamiento científico sobre lo social en Occidente ha estado expuesto por un conjunto de intelectuales, el análisis de cuya inserción en las estructuras sociales en su respectivo momento histórico debe contribuir a comprender tanto los contenidos teóricos y el instrumental metodológico como la cosmovisión subyacente. El intelectual elabora conocimiento nuevo, para lo cual traduce y resume el conocimiento que le rodea y, además, lo interpreta y enriquece, inyectando siempre en su sentido último esa cuota biográfica presente en todo lo humano, pero muy decisiva en su propia obra intelectual.

La teoría occidental de la sociedad no es, en su conjunto, la expresión directa de un sistema de poder imperante, pero tampoco resume una experiencia y una sabiduría populares. Es el fruto del esfuerzo de un grupo profesional, cuyo status comienza a ser reconocido en el siglo XVIII en Occidente, y cuyo grado de dependencia respecto del poder fue siempre

grande, aunque no estuviera estatuido, lo que le ha inyectado permanentemente y en todos los países una dosis muy fuerte de inestabilidad económica, social y política. El vuelo del talento creador y su propia definición personal dieron el más alto grado de independencia imaginable, en sus respectivas circunstancias históricas, a la obra de hombres como Engels, Marx, Morgan, Veblen, Schumpeter, Keynes, J. Stuart Mill. Pero, a su lado, hay miles de compiladores de experiencia y expositores de teoría cuya biografía profesional es la más típica imaginable de una clase media dependiente, alejada de la percepción popular de lo social pero, asimismo, radicalmente ausente de los cenáculos donde, en cada país, se deciden la guerra y la paz, los grandes cambios políticos, la política económica, las leyes y la concepción teológica.

Las ciencias sociales de Occidente constituyen capítulos de una cultura excepcionalmente rica entre todas las de la historia pero que, como es lógico, no escapa a sus propias limitaciones ni deja de proyectar, como en una trasposición de imágenes, los conflictos inherentes de su propia sociedad. Son, a pesar de su aspiración expresa, mucho menos universales de lo que habitualmente se supone.

La sociedad burguesa nace defendiendo los fueros del individuo y de los grupos, pero la universalización de los derechos en las mismas sociedades occidentales es un proceso con lentitud de siglos y simultáneo, por paradoja, con su completa negación a vastos sectores. Las sociedades de Occidente han sido siempre y siguen siendo fuertemente estratificadas. La estructura estamental de la Edad Media sólo con gran lentitud se transforma en estructura de clases. Ciertas formas serviles, aunque dentro de un marco no feudal, subsisten en Francia hasta la gran revolución. En Estados Unidos, la esclavitud legal fenece apenas en 1865, en las puertas de la segunda revolución industrial. Hasta el siglo XIX, reverdece una neo-servidumbre en Europa oriental y hasta el XX hay todo un enorme mundo colonial en varios continentes donde persisten la esclavitud legal y la no legal: consecuencia ambos procesos –y, a la vez, mecanismo indispensable– del sistema económico internacional destinado a asegurar la zigzagueante prosperidad de la sociedad burguesa de Occidente. Ninguna cultura como la occidental ha sido construida en toda la historia sobre una masa más numerosa de dominados por la violencia.

La sociedad de clases que surge en Occidente como consecuencia de la lenta decadencia de la sociedad estamental está recorrida por múltiples sistemas secundarios de castas y su movilidad vertical se abre apreciablemente sólo en excepcionales etapas formativas o críticas. La normalidad socio-estructural de Occidente implica que, en los sectores estratégicos, la movilidad vertical quede restringida, muy probablemente, a no más de un 3 %. El hijo del señor será señor y el del obrero, obrero, aunque aquel use un traje menos y éste uno más al año.

La sociedad burguesa se construye sobre la economía de la mercancía. Su proyección sobre el conjunto de la pirámide organizativa es tan dominante que no hay escala de valores específicamente burguesa que no acepte, directa o indirectamente, su pauta.

Ha habido en la historia, por cierto, otros tipos organizativos que utilizaron con frecuencia los instrumentos de la guerra y la opresión. Pero el capitalismo supera muy ampliamente todo lo conocido, en Oriente y Occidente, por el volumen –absoluto y relativo– de vidas humanas y recursos materiales que ha destruido en menor tiempo. Capitalistas han sido asimismo en Occidente los regímenes políticos que han aplicado, mucho más allá de todo lo conocido, la técnica del exterminio espiritual y físico del enemigo político, étnico o religioso. Los más extremos casos de poder económico efectivo y de miseria, de tolerancia y persecución ideológicas, forman igualmente parte de la normalidad institucional en cuyo contexto se ha desarrollado la teoría occidental de lo social.

Percibir ese mundo en su íntegra y contradictoria tragedia y trasladar su lógica a los símbolos del lenguaje, son faenas que exceden considerablemente las posibilidades de la enorme mayoría de los científicos sociales que ha tenido Occidente. A la fragmentación inevitable de la experiencia personal se sucede una manifiesta tendencia a reconstruir totalidades de la realidad que, en rigor, no son tales y que, por tanto, carecen de esa autonomía lógica que el investigador les atribuye. Lo que se supone reproducción de una empiria resulta a menudo el arquetipo de un mecanismo crudamente elemental y, por ende, no humano.

En el subsuelo yace, imbatido, un obstinado fatalismo y un desplazar lo inexplicable y lo inaceptable hacia la esfera de lo marginal o del misterio.

Por la vía del concepto de la regularidad de los fenómenos sociales, se llegó al más orgánico y preciso de estructura. La teoría social de Occidente hizo, con esto, uno de sus descubrimientos decisivos: los ordenamientos invisibles de los fenómenos de lo social humano. Marx y Engels agregaron la relación jerárquica de la estructuras entre sí y, con criterio dialéctico, insistieron en que la estructura, por su dinámica, va creando su propia negación. La estructura, por serlo, es equilibrante en algunos procesos, pero a la vez desequilibrante en otros. Esta tendencia desequilibrante de la estructura escapa a muchos planteamientos de la corriente estructuralista contemporánea.

Decimos estructura y evocamos grandes fragmentos de la realidad social con algún mínimo de autonomía para generar transformaciones, conjuntos que hasta cierto límite pueden explicarse por sí mismos. Suponemos que existen, que no son el fruto de nuestra ficción. Cada uno de esos conjuntos tiene algo de cualitativamente propio. Hasta aquí, nuestra coincidencia con la gran tradición occidental. La discrepancia se gesta cuando surge nuestra primera duda acerca del origen histórico de la percepción de cada uno de esos grandes fragmentos de la realidad que, en los países de Occidente,

han ido dando nacimiento a las ciencias sociales. Esto que llamamos *económico,* ¿es un fragmento de la realidad con radical especificidad cualitativa o nosotros, hijos de una cultura tributaria de la mercancía, le atribuimos una naturaleza que no posee? Y sobre esto que llamamos *político* y esto otro que llamamos *demográfico,* ¿no podremos decir lo mismo? La primera respuesta a este perturbador interrogante es ésta: las estructuras existen, pero no son exactamente las que la teoría occidental de lo social enuncia ni funcionan como ésta supone (IV).

Existen, sí. Pero entre la realidad humana de la intergénesis y el ordenamiento invisible de lo social humano, ¿qué relación verdadera se traba? Pensemos en los dos investigadores que han hecho los más extraordinarios aportes para descubrir los ordenamientos invisibles en la existencia humana: Carlos Marx y Sigmund Freud. En el prólogo de la primera edición del primer volumen de *El Capital,* Marx deja bien aclarado que las leyes de la producción capitalista se refieren a “tendencias que actúan con necesidad de hierro hacia resultados inevitables” (Marx 1867, 13). La estratificación de la mente humana, con la que Freud inicia su revolución en la concepción del hombre (ese cuadro de la psiquis que se parece tanto a una estratificación social) está sobrecargada con elementos de arbitrariedad, hipocresía e irresponsabilidad (como las sociedades estratificadas). A Gordon W. Allport la impresión que le produce ese diagrama es la de “una visión pesimista de las posibilidades de la naturaleza humana. Un Ello tiránico, un ambiente obstinado, un Superyo secundario; estos instrumentos opresivos nos moldean fatalmente a una edad temprana” (Allport 1957, 10).

Aquí, un paréntesis. Allport extrae sus propias conclusiones de lo expuesto. En muchos enfoques de la psicología europea “se da una nota de fatalismo y pesimismo”, que contrasta con “el tono de optimismo y progreso que caracteriza a la mayoría de los enfoques norteamericanos” (*ibídem*). Es cierto, siempre que estemos dispuestos a reconocer grados de profundidad. Es, por ejemplo, optimista el conductismo, porque en sus formas más ortodoxas –tan características de una actitud cultural estadounidense– adhiere a la tesis de la *tábula rasa,* con lo cual supone en el ser humano un grado superior de perfectibilidad. Pero, a cambio de esa concesión a un optimismo tan superficial, el conductismo ortodoxo –como su *alter ego:* el factorialismo británico de Eysenck– no es más que un atomismo ruda y confesadamente mecanicista que, al declararse incompetente para ver lo que hay más allá de lo exterior computable en términos de un laboratorio muy elemental, supone que el hombre es un artefacto mecánico. Imposible imaginar una teoría más pesimista y, a la vez, más deprimente. Freud es trágico, pero con tonalidades clásicas.

En las caudalosas corrientes del pensamiento estructuralista, incluyendo al Marx de algunos pasajes como el citado, la estructura opera como la voz del destino, como la omnipotencia invisible. En rigor, desde los griegos la cultura occidental se manifiesta impotente para resolver la contradicción básica: la coexistencia de la divinidad todopoderosa y de la libertad de

decisión que aún le queda a la criatura humana. Cambiando los términos, el dilema teológico se traslada a las ciencias de la sociedad. Una sociedad –que es la burguesa– capaz de engendrar en las mentes de quienes la viven y la piensan una percepción dicotómica de muy difícil superación.

El concepto de estructura linda, en el esfuerzo de abstracción, con el de tipos organizativos. Partiendo de aquí, es indispensable pensar que la historia de las sociedades humanas tiene, también, su propio ordenamiento. La gran expansión ultramarina de la edad moderna puso a los europeos occidentales en contacto con sociedades arcaicas; la arqueología y la paleontología en el siglo XIX les obligaron a abrir su horizonte retrospectivo y pensar que su prehistoria se iniciaba mucho antes de lo supuesto.

Clasificar no implica, necesariamente, comprensión de los procesos que producen el cambio cualitativo. Aristóteles clasificó tempranamente los seres de la naturaleza, pero no sospechó que hubiera evolución. Muchos de los evolucionistas sociales de los siglos XIX y XX proponen etapas sucesivas sin explicar cómo surge la una después de la otra. Marx, en cambio, se esforzó por descubrir la intimidad del gran salto cualitativo.

Varios de los esquemas evolutivos que han tenido mayor gravitación en las ciencias sociales enuncian un número muy reducido de etapas. Tres son apenas para toda la historia del hombre, según Comte. Marx enunció cinco –comunismo primitivo, régimen esclavista, feudalismo, capitalismo y socialismo– a las que después agregó el modo de producción asiático La gran escasez de posibilidades que ofrecen estos esquemas parece neutralizarse con el argumento de que, en rigor, las etapas son algo similar a lo que Weber llamó “tipos ideales”, cada uno de los cuales admite realidades bastante diversas. Surge la inevitable pregunta de si no es más apropiado enriquecer el esquema en la categoría de los tipos fundamentales antes que multiplicar considerablemente los subtipos.

Lo cierto es que en ciencias sociales se ha trabajado casi siempre con esquemas socio-organizativos muy limitados, mientras que los evolucionistas en las ciencias de la naturaleza, mediante la utilización del concepto de la radiación adaptativa, han afinado instrumentos de clasificación en el tiempo, mucho más variados y dúctiles. A Darcy Ribeiro (1968) corresponde el más reciente esfuerzo por reconstruir la historia de los tipos socio-organizativos con un esquema de posibilidades múltiples de aplicación.

No por coincidencia, prácticamente todos los cuadros propuestos dan por aceptada la necesidad de lo que ha existido. Ese tipo organizativo C surgió después del B porque las corrientes históricas produjeron esa solución más o menos inevitablemente. Una suerte de fatalismo retroactivo. Esa forma de análisis no llega, por lo general, a sospechar la multiplicidad de las opciones ni, por tanto, la verdadera dinámica que llevó a encontrar uno entre varios caminos posibles. El fatalismo retroactivo en los

planteamientos socio-evolutivos conduce a un pronóstico igualmente fatalista, porque las opciones, ausentes o casi ausentes en el pasado, tampoco se tienen en cuenta para lo futuro.

En ese interminable parlamento entre Job y sus amigos en el que finalmente interviene el mismo Jehová, la argumentación, entre casuística y metafórica, se cierra con la aceptación por Job del designio divino, con lo cual el argumento, como en una buena construcción literaria, adquiere sentido completo en la escena final. Job ha sido arbitraria y severamente castigado en sus familiares, sus servidores y sus bienes. En un momento dado, su indignación le mueve a dudar de la divinidad, contrariamente a lo que le aconsejan sus amigos. Pero más tarde admite la sabiduría eterna e inescrutable de Dios. “Yo hablaba de lo que no entendía”, reconoce. “Me aborrezco y me arrepiento en polvo y cenizas” (Job 42, 3-6). Entonces, “bendijo Jehová el postrer estado de Job más que el primero” (Job 42, 12), lo cual significó para éste riquezas y felicidad familiar aún mayores que en la escena inaugural. La clave del episodio bíblico está dada por la primera respuesta que Job da a su esposa frente a la calamidad: “¿Qué? ¿Recibiremos de Dios el bien, y el mal no lo recibiremos?” (Job 2, 10).

Descifremos los símbolos. Esa capacidad de hacer “cosas grandes e inescrutables” (Job 5, 9, 10) es extrahumana en este episodio. Pero, ante el hombre perdido en la multitud no es mayor ni más arbitraria que el poder político y el económico ejercido por seres bien humanos; y el perdón humilde que reclama Job hacia el final, es también la condición que impone a menudo el poder terrenal para dar por terminado el episodio de rebeldía y restituir los bienes arrebatados y la paz individual. Este es –por decirlo así– el simbolismo histórico: puede haber estado ausente del pensamiento de quienes enhebraron la leyenda de Job y de quienes la recogieron por escrito.

Existe además el simbolismo teológico: el mal surge aquí, así devastador e injusto, para generar el bien. No sólo el bien compensa por el mal, dadas ciertas condiciones, sino que se gesta en su propio seno. La tremenda prueba a que Dios somete a Job le purifica para recibir un bien superior.

Manes, el profeta del maniqueísmo, concibe todo el proceso humano como una eterna lucha entre las Tinieblas y la Luz; pero en el episodio final, las Tinieblas se disolverán en la Luz. Es un juego escénico muy antiguo, que se encuentra en numerosas religiones del Oriente lejano y del cercano; sólo el desenlace suele variar. Origen, contemporáneo de Manes, también reconstruye la dicotomía del bien y del mal, pero asegura al bien un triunfo final y completo. Desde el siglo vi, el origenismo pasa a ser una herejía para la Iglesia: la teología cristiana necesita una dosis perenne de mal para que pueda seguir habiendo recompensa por la buena conducta. No habrá, pues, ángeles sobre la Tierra.

Esta lengua simbólica despliega, a menudo, un mecanismo operativo fuertemente dialéctico. Los opuestos se encuentran alguna vez, aunque no sea seguro que del encuentro surja un ser nuevo; pero, además, un extremo existe porque existe el otro, y para que éste exista. La parábola de Job y la teología maniqueísta tienen un sentido de integración aunque su lógica nos resulte hoy excesivamente elemental: al fin y al cabo, los opuestos se integran en la divinidad, que es para los pueblos un poder tan poderoso como el poder terrenal –valgan el agravio gramatical y la herejía que profesamos a nuestro riesgo– aunque más justo en la instancia suprema. Dios puede tanto como el patrón –el gamonal peruano o la General Motors– pero, a diferencia de éste, hace justicia después de castigar.

En cambio, la moral victoriana –refinamiento de aristócratas cortesanos en una sociedad burguesa– no se integra: lo deleznable, parte indispensable del oficio, se excluye. Si no fuera hipócrita, podría asimilarse a la omisión ritual de un tabú. La burguesía se reservó el derecho de pecar –aunque sin ofender a Dios– siempre que el pecado acreciera su poder económico, social y político. Gobernó –cuando gobernó– con la infinita prudencia de su realismo: jamás levantó un muro aduanero sin organizar simultáneamente el contrabando. No hubo para ella más integración que el ciclo por el cual la mercancía se trueca en reinversión y ésta en nueva mercancía. Su universo es radicalmente dicotómico: hay dos leyes, o cuando hay una sola, hay dos jueces; o cuando hay uno sólo, hay dos jurisprudencias. La teología bíblica que usa es mucho más sencilla que la parábola de Job, el maniqueísmo y el origenismo: lo que no puede explicar ante los ojos de Dios, no existe. El aristócrata Victoriano y el burgués de Detroit escinden el universo para evitarse problemas de conciencia.

Este universo escindido es también el de las ciencias sociales gestadas en el seno de la cultura burguesa de Occidente. El que roba, roba; su acto no se concibe en función del que no roba. El que mata en la guerra, mata en la guerra; su acto nunca llega a explicarse en función de las prácticas más venerables de la retaguardia burguesa (el servicio religioso del domingo, el uso de los bienes de consumo laboriosamente ganados con el esfuerzo individual).

Hay una ciencia social de lo aceptable y otra de lo repudiable. La sospecha de que el contrabando es indispensable para la economía capitalista, como lo es la guerra incesante; la de que asesinar al miembro del exogrupo cohesiona al endogrupo, porque los miembros del endogrupo en la sociedad burguesa tienen una marcada propensión a reaccionar, frente a ciertas amenazas a su integridad económica y física, con mayor brutalidad que en otros tipos de sociedades que ha habido en la historia –esas sospechas han prendido mucho más en el periodismo crítico y en la prosa política que en la ciencia social.

Con todo, lo que subyace en el estrato más remoto del conjunto de las ciencias sociales de Occidente es su radical y pertinaz impotencia por descubrir al hombre.

Desde Adam Smith hasta Chamberlin y la economía del desarrollo; desde la sociología positivista del siglo XIX hasta el funcionalismo académico, la sociología de la encuesta y la sociología de la prosperidad del siglo XX; desde la psicología social aplicada a la industria hasta la dinámica de grupos; desde Malthus hasta la demografía estadística de los decenios más recientes, la imagen del hombre sobre la cual se han construido estas ciencias del hombre no tiene casi parentesco con la criatura humana. Es un hombre que no existe. Nunca ha existido.

Veblen, Keynes, Schumpeter, ya se sabe, adquieren a veces otra tonalidad. No pocas obras de antropología cultural presentan una respetable densidad humana. Y, por supuesto, Mills, Adorno, entre los más recientes, constituyen excepciones ilustres.

También pertenece a la cultura occidental una actitud sustancialmente opuesta: el diálogo trágico del hombre con la divinidad, al que la escolástica medieval –cumpliendo la función específica de cualquier escolástica– trata de poner fin; el empeño de Marx y Engels[3] por descubrir en su totalidad el gigantesco universo dialéctico de la criatura humana; la intrepidez de Freud por explorar las profundidades de la personalidad; el contenido cósmico que Teilhard de Chardin descubre en el fenómeno humano. Pero toda esa tradición circula por vasos que no se comunican con la gran masa de la producción escrita surgida dentro de los cuadros metodológicos de las ciencias sociales en los países de Occidente.

[3] Hemos analizado el sentido de los modos de producción en la obra de Marx y la posibilidad de interpretarlos como etapas de desarrollo en nuestro libro *Marx-Engels: diez conceptos fundamentales*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

Capítulo II

PRIMERA MEDITACIÓN SOBRE LA NATURALEZA DE LA REALIDAD SOCIAL

a] MATERIA PRIMA: UNA REALIDAD RELACIONAL CON TRES ELEMENTOS

Desde el siglo XIX nos llega una actitud teórica que consiste en reducir lo social, en su última instancia, a una realidad relacional. El modo cómo los hombres se relacionan entre sí: eso sería *lo social.* Este concepto, sin embargo, no ha tenido el mismo grado de elaboración en todas las ciencias sociales.

Los demógrafos han sido los que menos percibieron la realidad relacional. Los economistas, los que más reiteradamente han tropezado con un enjambre de objetos materiales antes de descubrir el mundo de lo relacional, hasta que la matemática económica lo absorbió como su tema central, trasladándolo a un plano muy elevado de abstracción. Los sociólogos del siglo XIX se concentraron en la relación entre la unidad física menor (el individuo) y el conjunto mayor (la sociedad global). Los antropólogos culturales atribuyeron gran importancia a las relaciones codificadas en comunidades pequeñas, (ritos, tabúes, conducta simbólica), donde es más fácil descifrar su contenido. Los geógrafos humanos, después de introducir el suelo, el subsuelo y el clima como integrantes de la realidad de las sociedades humanas, hicieron un notable esfuerzo por establecer relaciones entre conjuntos de funciones sociales y conjuntos de factores geofísicos.

Hecho el descubrimiento en la entraña viva de lo social, queda por explorar su alcance. Si lo social es una realidad relacional, lo relacional ¿por qué vía puede captarse? *Relacionarse* con los hombres los unos con los otros: eso parece ser *conducirse,* es decir, producir el contacto con una intención. La realidad relacional podría ser, simplemente, *conducta.* Lo muy inmediato y lo muy notorio porque, al fin y al cabo, la noción de *conducta* se ha manejado en todas las culturas conocidas: el adulto se la esboza al niño desde edad temprana como el elemento de la ética más elemental de todos los tiempos (la buena y la mala conducta) y pertenece también a una relación divinidad-hombre igualmente muy elemental (Dios premia o castiga la conducta de los hombres).

En sus trabajos, que se editaron dos años después de su muerte, Weber definió la acción como “orientación significativamente comprensible de la propia conducta” y asignó a la sociología el objeto fundamental de “la captación de la conexión de sentido de la acción” (Weber 1922, 12). La red de conductas que se entrecruzan se transforma en sociogramas para algunas corrientes de la psicología social. En teoría económica, aparece en Estados Unidos una escuela que, después de descartar las categorías de análisis heredadas de los clásicos, centra la explicación del fenómeno

económico en la conducta de los individuos, expresada como respuestas, socialmente condicionadas, frente a situaciones concretas. Para Parsons, "el punto de partida fundamental es el concepto de sistemas sociales de acción" que, en realidad, son "la interacción de actores individuales" (Parsons 1951, 3). Hace más de un siglo, Marx dejó constancia de que "el capital no es una cosa, sino una relación social entre personas, establecida mediante la instrumentalidad de cosas" (Marx 1867, ed. Kerr, 1, 839; nuestra traducción de la versión inglesa).

Todas las corrientes de pensamiento que hemos citado nos hablan de una realidad relacional. Pero hay diferencias sustanciales. La *relación social entre personas* que subyace en toda la obra de Marx es la de seres que pertenecen a distintas clases sociales y como miembros de ellas; mientras que la *acción* de Weber, la *interacción* de Parsons, los contactos interindividuales de los psicólogos sociales y las posiciones de los conductistas tanto en psicología como en economía, son relaciones entre seres sin la mediación de grupos ni clases. El conductismo de Weber es una reducción de lo social a su mínima expresión; una relación de conductas, todo cuyo contenido, social y emocional, se agota en la conducta, es decir, en ese acto mediante el cual un sujeto se comunica con otros por medio de movimientos físicos y símbolos formales. Una psicología anterior a Freud; una sociología anterior a Marx.

Esa ancha tradición que concibe lo social como una realidad relacional contiene observaciones valiosas, pero a menudo descansa sobre un conductismo excesivamente primario. Admitimos que, metodológicamente, es importante descubrir cuál es el mínimo de elementos que integran aquello con lo cual se construye la realidad social entre seres humanos. Al decir "mínimo de elementos" queremos afirmar que, si alguno falta, no surge nuestra realidad social. Son éstos los indispensables:

1) Toda relación pone en contacto dos o más individuos, de modo tal que ninguno de ellos puede ser totalmente activo ni pasivo. Se trata, como ya hemos dicho (Introducción. b), de una inter-generación, es decir, un proceso recíproco, aunque desigual: acción y retroacción tan íntimamente ligadas que a menudo es imposible diferenciarlas. Proceso dialéctico, en el sentido de que engendra incesantemente circuitos de reconfiguración de los actores, que sin embargo no pueden jamás –porque son seres vivos– repetir el fragmento de la realidad que acaban de vivir. Dialéctico también porque no podría dibujarse como una línea recta de la misma densidad: sus recorridos son algo similares a los de un circuito pero, como parecen transcurrir no en un plano sino en varios, pueden evocar una espiral. Tampoco la comparación es enteramente fiel porque, habiendo un efecto de retroalimentación, el ejemplo de la espiral deja de ser aplicable. Por lo demás, la densidad de la línea cambia sin cesar porque son distintas las consecuencias que va produciendo en los participantes.

Se trata, efectivamente, de participantes. La realidad social se vive como praxis. Pero debemos hacer una salvedad: la participación puede expresarse mediante conducta en el sentido tradicional del vocablo, o mediante omisión. Praxis aquí quiere decir participación mediante acción u omisión. En este último caso, el actor está ausente o mudo y sin embargo, actúa, como en *"Déjeuner du matin"* de Jacques Prévert. Cualquier político sabe que su ausencia puede ser un agente más dinámico que su presencia en una situación determinada. Definido así el alcance de los términos a este elemento lo denominamos *praxis dialéctica.*

2) Pero el hombre no crea praxis dialéctica, no se inserta en una realidad determinada sólo en virtud de su acción o su omisión. Lo hace siempre sin excepciones, mediante:

   a) Otras inserciones previas indispensables. Trabajamos, opinamos, viajamos, luchamos como miembros de grupos. Más aún, como miembro, cada uno, de múltiples grupos. La intergeneración no da origen a un diagrama A: B, sino a otro mucho más complejo que incluye, para da una de las partes, un paréntesis en el cual se mencionan las afiliaciones a múltiples grupos.

   Esta condición previa inevitable nos mueve a planteamos varias preguntas: Una es esta: ¿cuándo se produce la primera inserción? En lo que atañe a la realidad relacional, casi siempre en el acto de nacer. Así, en una sociedad capitalista contemporánea, el que acaba de nacer pasa allí mismo a formar parte, con la mayor frecuencia, de una familia, de una clase social, de un grupo cultural, de un grupo lingüístico y, con menos frecuencia, de un grupo religioso y de un grupo étnico. Puede también ocurrir que el primer ingreso a una familia y a una clase social se presente más tarde en la vida del individuo. Es obvio, además, que las afiliaciones a grupos se alteran en el curso de una vida.

   Otra pregunta es ésta: ¿existen inserciones *básicas,* es decir, más determinantes, que otras? Sin duda las hay y esa modalidad depende del tipo de sociedad global en que se actúe.

   b) Su propia historia individual como ser humano; es decir, como ser vivo participante de lo social. La inserción, salvo la primera, no es un episodio en el que participen un grupo que reciba un aporte pasivo y un individuo que ingrese a él y acepte sus normas, Es un, proceso, con cierta duración, en el que cada individuo es portador de su propia historia personal, que no sólo es pasado sino cosmovisión, modo de hacer en el presente y actitud preparatorio del futuro. La pertenencia

anterior a grupos, la educación, institucionalizada y no institucionalizada, y el cúmulo de experiencias conducen al individuo a construir su propia cosmovisión –siempre en parte explícita y en parte implícita– que, en definitiva, está formada por conocimiento, matrices lógicas, carga emocional, mecanismos mentales mágicos, escala de valores, aspiraciones e inclusive un arsenal de simbolismos con los que el hombre se comunica y, simultáneamente, ordena su propia actividad mental. A este conjunto de elementos, especie de síntesis de la historia individual, llamamos *esquema de definición individual participante* (que puede ser *activo,* cuando conduce a modificar una situación o *pasivo,* cuando contribuye a reiterarla).

La cosmovisión, en contacto con la realidad inmediata, puede traducirse en un esfuerzo por explicar y explicarse el conjunto del proceso en términos lógicos (teorización) o por descubrir una realidad, visible o subyacente, a la cual el individuo se enfrenta inventando una arquitectura de signos sensibles (mensaje estético) .

Obsérvese que, en el planteamiento que hacemos, el mensaje estético no está tratado como reproducción, ni como testimonio, ni como invención, sino como estilo de participación en la realidad social. Por cierto que el mensaje estético puede ser también reproducción, testimonio e invención. Aclaremos que al decir *estilo de participación en la realidad social* no lo hacemos en el sentido habitual del psicoanalista, ni del psicólogo o el sociólogo conductistas, sino que lo asimilamos a todas las otras maneras de participación cuyas condiciones generales estudiamos en este trabajo.

Tanto la teorización como el mensaje estético son modos básicos de participación; es decir, integran los elementos más indispensables de la realidad social. Pero el hombre puede también participar, claro está, sin teorizar ni crear mensajes estéticos. Basta con que su cosmovisión sea suficientemente dinámica para que su participación en lo social no sea un acto total e irreparablemente mecánico; para que adquiera algún acento diferencialmente humano, alguna dosis de aspiración y decisión y, por ende, abra alguna posibilidad diferente mañana respecto de lo que el mundo es hoy.

En síntesis, pues, la materia prima de la realidad social humana está formada por los tres elementos siguientes:

1. una praxis dialéctica;
2. otras inserciones previas;
3. un esquema de definición individual participante.

b] CONJUNTOS REITERADOS: MATERIA PRIMA MÁS OTRO ELEMENTO

Hemos aceptado un antiguo y fecundo punto de partida de la antropología filosófica: el hombre sólo alcanza a serlo, para bien o para mal en incesante interpenetración con otros seres de su misma especie. Dijimos también que su inserción en una realidad social o en un grupo se produce siempre –salvo el acto del nacimiento– mediante una inserción anterior en otra realidad o en otro grupo. La existencia del hombre transcurre en un incesante ingresar y egresar de grupos que, a su vez, se articulan y desarticulan, surgen y desaparecen. La realidad de lo social humano es un modo de agruparse los seres humanos y los fenómenos que ellos producen, como si los unos crearan los otros y se apoyaran en ellos, sin solución de continuidad. No es, ya lo sabemos, una realidad de inalterable cooperación y armonía: la contradicción, el conflicto le son siempre inherentes. La realidad transcurre también en negación, como lo vienen sosteniendo los dialécticos desde hace siglos.

Apenas un hombre se ponga a resumir la experiencia de su propia vida, observará que ésta es un incesante agruparse y ordenarse de hombres y acontecimientos. Para que un ordenamiento se produzca ha sido necesario que, antes, haya actuado otro. Todo es conectarse e integrarse; todo es conjuntos de hombres y conjuntos funcionales en un tiempo y sobre un espacio determinados. Pero esos conjuntos no tienen todos el mismo valor en la historia de nuestra vida. Si reflexionamos un poco, observaremos que algunos han sido, o son, muy inestables; otros, muy estables. Algunos parece que no han dejado consecuencias en nuestra biografía; otros, en cambio, han creado una estela muy duradera. Nosotros -todos nosotros- aprendemos a clasificarlos, desde edad temprana, en importantes, menos importantes y banales, según sean la profundidad y duración de su estela. Por esa vía de la importancia –en función de las consecuencias que engendran– los vamos clasificando en nuestra propia experiencia. También los vamos clasificando en tipos: hay conjuntos afines, hay otros diferentes, aunque no tomemos en cuenta las consecuencias que engendran.

En una sola jornada, todos esos conjuntos pueden parecemos de acción caprichosa e imprevisible. Cuando resumimos nuestra vida, advertimos que todo se va orientando en grandes etapas, en grandes conjuntos de fenómenos y de seres, que hay algunos más dinámicos en sus consecuencias que otros; que siempre hay alguna explicación posible, una lógica mínima, que nosotros podamos admitir.

Con esta elemental experiencia de lo propio, queda reconocido que en la realidad actúan, por lo menos, estos dos procesos:

1. ordenamientos incesantes de hombres y fenómenos;

2. gestación de diferencia cualitativa entre los ordenamientos, en función de su naturaleza y de las consecuencias que generan.

Cumplida esta primera etapa en nuestro propio proceso mental de reconocimiento de la realidad social –es decir, ya admitido que participamos de una realidad en ordenamiento incesante con tipos de ordenamiento cualitativamente diferenciados que poseen calidad genética de distintos grados– la segunda etapa debe consistir en reconocer los *elementos mínimos* que encontramos en cada uno de esos ordenamientos. En otras palabras, aquellos elementos sin los cuales –ausentes todos, algunos o uno solo– el ordenamiento deja de ser tal.

Hemos dicho que la *materia prima* de nuestra realidad social está formada por tres elementos (una praxis dialéctica, inserciones previas y un esquema de definición individual participante). Con esos tres elementos exclusivamente, el hombre puede construir conjuntos fugaces, situaciones transitorias, aunque pertenecen también, por supuesto, a nuestra experiencia vital, a nuestra realidad social (una conversación, un encuentro accidental, una situación amorosa de corta duración).

Para que las situaciones no sean tan fugaces, para construir conjuntos reiterados, procesos extendidos, interviene otro elemento: un *instrumental material* (hachas, máquinas, aviones, edificios, muebles, instrumentos musicales, instalaciones radioeléctricas para transmitir signos a distancia).

Sin esos cuatro elementos no hay reiteración de con juntos. Puestos éstos en marcha, nuestra observación puede ir ahora más lejos:

a) La *praxis dialéctica* se reitera, pero siempre con alguna tonalidad cambiante. No es hoy lo que fue ayer, pero nosotros podemos reconocerla, identificarla, percibir lo que tiene –y continúa teniendo– de diferente respecto de otras praxis dialécticas. Éste no ser nunca idéntica y, sin embargo, tener una identidad nos conduce a imaginar que existe algo como un genotipo que regula las transformaciones, con la consecuencia de que éstas no alcanzan a trastornar cierta modalidad constante.

b) Los *conjuntos* (es decir, materia prima más instrumental), fenómenos en sucesiva gestación, se nos presentan como indispensables los unos a los otros, pero en plazos muy disímiles. Se trata, en rigor, de una diferente capacidad de engendrar consecuencias, como si unas veces actuara un genotipo excepcionalmente dinámico y el conjunto relacional se completara con velocidad; otras, un genotipo más lento; otras, en fin, un genotipo capaz de proyectarse a gran distancia, pero casi imperceptiblemente.

Capítulo III

LA GÉNESIS DE LA REALIDAD SOCIAL

Esto de por qué ocurre lo que ocurre entre los hombres conduce a pensar, sin largo intervalo, en el destino del ser humano. Por eso persiste el tema en el mito, la leyenda y los textos religiosos de todas las culturas. El hombre ha tenido una tendencia reiterada a explicarse su realidad refiriéndola a la mayor magnitud por él concebible, que es lo divino. De lo cotidiano gris y acongojante a lo eternamente luminoso: un acto fallido de liberación.

Cuando no lo divino, por lo menos lo metafísico se ha hecho presente con insistencia en la búsqueda del principio genético de lo relacional humano. Es que resulta difícil, en esta materia más que en otras, volar más allá de un positivismo elemental sin desembocar en un trascendentalismo. Y los hay de muchos estilos, inclusive el político, porque es en este terreno donde a menudo se advierte la necesidad de una fórmula única, sencilla y generalizadora que otorgue respetabilidad a las decisiones del poder, o inspiración sin desmayos a quienes la desafían.

Los lenguajes del hombre –incluyendo el científico– están impregnados de símbolos en proporciones que él ignora. Su realidad social y sus aspiraciones ponen en marcha mecanismos mentales de defensa y evasión, que en ocasiones revierten en formas estéticas o en teorías filosóficas y científicas. La historia-destino y su versión menos poética de historia-fatalidad han sido, las más de las veces, no sólo traducciones de la presencia obsesionante de una divinidad legisladora, sino también de una sociedad con escasa capacidad productiva y severa estratificación social. Pero no desaparece para siempre cuando, con la revolución tecnológica, aumenta notablemente la capacidad productiva y se levanta el promedio del nivel de vida, aunque la estratificación no pierda su rigidez sustancial. Se agazapa más bien y sigue respirando en el trasfondo del pensamiento científico occidental, hasta que reverdece con temible fuerza en las grandes crisis de las sociedades con alta capacidad productiva y desnudas del temor de Dios, como en el capitalismo de Hitler.

El causalismo concebido como proceso infinito y unilinear –con una causa primera surgida de la voluntad de Dios, o siendo Dios ella misma– nos habla de la verticalidad de la relación divinidad-ser humano, así como el causalismo como proceso finito e igualmente unilinear puede ser la proyección de la verticalidad dominante en la distribución de las clases sociales.

El descubrimiento de las regularidades del cosmos, del mundo inorgánico y del orgánico que se registra cuando la burguesía trata de orientar sus negocios del modo que ella considera racional y objetivo, estimula la idea de la regularidad mecánica, del encadenamiento pronosticable para los fenómenos sociales. La imagen de las etapas del progreso y la de esas

estructuras que operan ya sea que los hombres las perciban o no, lo quieran o no, permiten volcar, en términos de teoría científica, toda la rebelión que la prepotencia y la injusticia del poder van estimulando en las sociedades estratificadas. Sirven igualmente –¿por qué no?– para justificar el presente injustificable y rodear de rosada esperanza lo que será la abundancia del mañana, como en esa modalidad neo-keynesiana que se conoce como *desarrollismo.*

a] ALGUNAS POSICIONES EPISTEMOLÓGICAS

A partir del siglo XVIII, en el mundo occidental el pensamiento teórico destinado a descubrir los ritmos genéticos de lo social se polifurca considerablemente y no es fácil rehacer su significado histórico integral.

En los últimos decenios, se han expuesto en varios continentes algunas posiciones epistemológicas, ciertamente con muy variada riqueza de contenido, que han alcanzado o pueden alcanzar importante gravitación en el análisis de la génesis de lo social. Nos parece oportuno señalar las siguientes:

1) Una tendencia a restablecer cadenas causales lineales, a menudo de orden tecnológico. Se manifiesta en no pocos autores que se esfuerzan por aplicar nuevas técnicas de interpretación en la historia económica y la historia social en los últimos cuatro lustros (así, White Jr., 1962, en su análisis de la capacidad genética del estribo en la organización de la sociedad feudal); y con escasa respetabilidad científica en dos intentos de teoría general de la historia (Rostow, 1960; Kerr, Dunlop, Harbison y Myers, 1960).

2) Las influyentes posiciones del funcionalismo en sociología y antropología cultural, del estructuralismo parsoniano y del positivismo lógico en epistemología, con su marcada propensión, expresada en ocasiones a modo de programa, a abandonar las explicaciones causa-efecto, reemplazándolas por una difusa descripción interfactorial.

La estructura global autoequilibrante de Parson (1951), y la de Galbraith (1956) tienen estrecho parentesco epistemológico con esta corriente. Muy próxima a esta concepción se encuentra, asimismo, la epistemología de otro importante autor de nuestros días, Gunnar Myrdal, que él ha aplicado tanto al análisis de un problema social nacional contemporáneo (1944) como al de las tendencias predominantes en la economía internacional después de la segunda guerra mundial (1956). La clave de su concepción teórica reside en un "mecanismo social de causación acumulativa", todos cuyos factores tienen entre sí tal grado de interdependencia que "cualquier cambio en cualquiera de los factores causará cambios en los otros factores", de modo que el proceso así abierto "apoyará el cambio inicial" y "se habrá suministrado a todo el sistema un impulso que lo hará moverse

en la dirección del cambio primario, aunque más lejos" (Myrdal 1956, 15-16; traducción nuestra). Al exponer la metodología de su análisis del llamado problema negro en Estados Unidos, el autor manifiesta expresamente que:

> "esta concepción de un gran número de factores interdependientes, recíprocamente acumulativos en sus efectos, elimina la idea de que hay *un* factor predominante, un «factor básico»" (Myrdal 1944, 1960; traducción nuestra).

Ésta es la actitud metodológica característica de la corriente funcionalista en sociología y antropología cultural –aunque quizá Myrdal no haya pensado enrolarse en ella–, tal como ha sido muy ampliamente sustentada en Estados Unidos y más tarde en varios países de Europa y América Latina. A todos los factores utilizados en el análisis –que los autores funcionalistas catalogan cumpliendo con muy elementales requisitos epistemológicos de aceptabilidad y, casi siempre, con menosprecio de la historia del problema considerado– se les asigna, por principio *a priori,* el mismo valor genético. El análisis puede hacerse más complejo si el autor, en una etapa posterior de su tarea, introduce nuevos factores; o menos, si retira algunos del cuadro. Este modo de investigar lo social se parece notablemente a un juego mecánico puramente experimental, en el que el jugador agrega o quita piezas de un conjunto y observa el resultado. En lo social, el resultado es la construcción de un modelo utópico, que el autor confunde con la realidad, a la cual, ingenuamente, supone reconstruida con rigor científico. Rigor científico equivale aquí a frivolidad tecnológica.

3) Una actitud de reivindicación del principio causal, frente al avance del acausalismo del positivismo lógico, representada en primer plano por Mac Iver (1942), que va sólo poco más allá de la refirmación del antiguo principio del causalismo, sin enriquecer mucho su análisis.

4) El cuadro múltiple y complejo que presenta Mario Bunge de los tipos de determinación aplicables a las ciencias sociales, uno de los cuales es la causalidad, analizado por él con un grado de complejidad muy superior al de muchos epistemólogos de lo social. Bunge insiste en la multiplicidad de las cadenas causales en la historia y en que un fenómeno social pertenece siempre a más décima cadena causal. Agrega, además, que sobre los fenómenos sociales actúan modos de determinación no causales, como la determinación estadística y la teleológica (1959).

5) La posición de Mao-Tse-tung quien, ratificando su adhesión al pensamiento de Marx, Engels y Lenin, insiste en la capacidad genética intrínseca de las estructuras como consecuencia del proceso dialéctico interno y relega la causalidad exógena a un segundo plano de importancia (1937). "La causa fundamental del desarrollo de la cosa –explica– no se encuentra en lo externo, sino

que es intrínseca a la misma; reside en la naturaleza contradictoria esencialmente inherente a la cosa misma". Luego: "Las causas externas operan mediante la intermediación de las internas" (Mao-Tse-tung 1937; nuestra traducción de la versión italiana).

b] LA CAUSALIDAD

Si a la pregunta básica –qué es lo que se genera– respondemos diciendo que realidad relacional, la búsqueda del principio genético nos obliga, en una primera instancia, a inquirir cuál es allí la vigencia de la causalidad. Tendríamos que recordar en este momento que la praxis dialéctica, siempre alimentada por las inserciones previas de los actores y por el esquema de definición individual participante de cada uno, prácticamente en todos los casos se expresa con la mediación de un instrumento material y crea conjuntos de relaciones y de seres humanos. Antes de preguntarnos sobre la presencia de cadenas causales, debemos dejar establecido, una vez más, que las unidades de la realidad social no son individuos aislados, ni fenómenos sociales aislados, ni cosas como las llama Mao-Tse-tung. Son individuos y fenómenos que siempre pertenecen a conjuntos; de modo tal que si dejaran de pertenecer a conjuntos, dejarían de ser individuos humanos y fenómenos sociales. Sin embargo, casi todos los autores de los siglos XIX y XX que han pensado en cadenas causales las han imaginado como concatenando individuos y fenómenos en un vacío.

Todo conjunto, por serlo, tiene su propia dinámica interna, es decir, su propia capacidad para generar dentro de sí consecuencias relaciónales. Uno muy pequeño, como podría ser una familia de tres miembros, si pierde de pronto, durante un período, todo contacto con otra realidad humana (por ejemplo, si se extravía en un lugar despoblado) sigue, sin embargo, generando en forma incesante consecuencias relaciónales. Cuando se reanude el contacto con el exterior, su realidad no será ya la misma de antes.

Los otros ejemplos en mayor escala que pueden ofrecerse ya no tienen el mismo grado de pureza, porque el conjunto no ha dejado de estar de alguna manera bombardeado por sus contactos con el medio, pero aún así ha habido una actividad endógena que ha generado situaciones similares. Uno de los casos contemporáneos de una comunidad sometida a un aislamiento cultural externo es el de la población de origen alemán de Colonia Tovar, Venezuela: cien años de muy escaso contacto con el medio más inmediato –hasta que, hace pocos lustros, la carretera asfaltada y el turismo rompieron el aislamiento– y de completa desconexión cultural con el país de origen. La consecuencia es que esa comunidad ha vivido un largo capítulo de su historia cultural con sus propias características: una dinámica definidamente endógena. Menos puros son los casos, históricamente importantes, de los franceses de Quebec, los de algunos sectores de las comunidades judías en varios países de América y, por supuesto, muchos más en otros continentes.

El principio enunciado por Mao-Tse-tung es particularmente rico en contenido. La materia viva que es lo social sigue viviendo, es decir, transformándose, aún en el más completo aislamiento. Pero su aplicación nos plantea muy pronto un problema metodológico interesante. Si la materia viva que es lo social está formada por conjuntos, ¿a qué debemos considerar *agente endógeno*? ¿Y a qué, *exógeno*? A primera vista, parecería que lo ajeno al conjunto es lo exógeno; pero es siempre difícil descubrir los límites ciertos del conjunto. Podríamos definir éste de modo tal que los agentes *exógenos* pasaran a ser, para nosotros, *endógenos.* (A esta altura de nuestro argumento, bordeamos el principio de integración, tratado en iv. b). Si lo hiciéramos así, el enunciado dialéctico de Mao-Tse-tung perdería importancia práctica. Todos los agentes serían endógenos. Es menester encontrar un planteamiento metodológico que permita comprender la gran riqueza de combinaciones que se presenta en la realidad y no desdibujarla reduciendo a una sola clase todas las combinaciones posibles.

Un Estado latinoamericano toma una decisión importante de política económica nacional y comienza a aplicarla. Algo más tarde, por vía diplomática, después económica internacional y posteriormente militar internacional, Estados Unidos ejerce sobre ese Estado latinoamericano presiones tan fuertes que, por último, éste decide rectificar aquella decisión. Se trata de un caso frecuente. ¿Qué es aquí lo endógeno y qué lo exógeno? Si reconocemos la existencia de un mercado internacional (conjuntos reales, más allá de las fronteras nacionales), ¿debemos sostener que todos los agentes que han actuado en el caso son endógenos? Si procediéramos así, nuestro análisis se empobrecería.

Ya hemos dicho que un individuo no pertenece a un solo conjunto; ni un fenómeno social tampoco; ni el instrumento material que vehiculiza la realidad relacional de un conjunto sirve, por lo general, sólo a este. El modo cómo un conjunto genera su propia continuidad se complica notablemente por la circunstancia de que, en ese mismo instante, sus elementos participan de la faena de generar continuidades similares en otros conjuntos. La praxis dialéctica se entrecruza en un enjambre gigantesco.

La decisión del Estado latinoamericano ha sido tomada dentro de un conjunto (las macroestructuras nacionales) y los factores que actúan dentro de él deben ser considerados agentes endógenos. Pero ese Estado se mueve además dentro de otro conjunto (la zona de influencia económica, política y militar de Estados Unidos) , cuyos factores son también, lógicamente, endógenos. Aparece ahora la necesidad de una delimitación: la presión de Estados Unidos sobre el Estado latino americano es un factor exógeno respecto al primer conjunto y endógeno respecto al segundo.

El cuadro se complica con frecuencia. El asunto puede ir a parar a la Asamblea General de las Naciones Unidas y pueden aparecer en escena factores ajenos a todos los anteriores, que pertenecen a conjuntos diferentes a ambos (intereses de la Unión Soviética, o de Francia, por ejemplo). Son endógenos respecto de un conjunto de fenómenos que corta numerosas fronteras nacionales; exógenos respecto a los dos conjuntos mencionados antes.

Y así sucesivamente. ¿Juego metodológico? De ninguna manera: realidad diaria; dura y, a menudo, no bien comprendida realidad diaria. En términos de política internacional, el principio se plantea así: ¿puede una potencia como Estados Unidos, tan poderosa como es, actuar como agente exógeno decisivo sobre un problema nacional de un país menor sin poner en marcha, o reactivar, en este país agentes endógenos de la mayor importancia? En términos menos técnicos: ¿puede Estados Unidos determinar el curso de los acontecimientos en países tan pequeños como la República Dominicana o Cuba, o sólo le es posible conjugar su acción con la de factores internos, sin cuya presencia su intervención no tendría éxito?

Más aún, para hacer más complejo el problema metodológico ¿puede, en el caso planteado, actuar Estados Unidos como agente exógeno sobre el pequeño país (y endógeno respecto de sus propios intereses de gran potencia) sin que aparezcan otros países introduciéndose en el problema como otros tantos agentes exógenos (respecto del pequeño país y de Estados Unidos) y como agentes endógenos (respecto de los propios intereses de cada uno de ellos) a la vez?

De la metodología de lo social hemos desembocado, muy rápidamente, en el tembladeral de la política internacional contemporánea. Como en las fábulas para niños, lo moraleja es edificante: de lo malo que le ocurre a un país latinoamericano, no toda la culpa la tiene Estados Unidos. Una parte la crea el propio país.

Metodológicamente, nuestro principio está aún planteado con un grado excesivo de generalización. La capacidad genética del agente endógeno, así como la de los agentes exógenos, dependen del tipo de la relación que se establezca entre el primer conjunto y los otros de donde proceden los agentes exógenos.

El equilibrio relacional interno de un conjunto se altera, pues, por su propia dinámica intrínseca y por la acción de agentes exógenos, conjunta o alternativamente.

c] EL PRINCIPIO GENÉTICO

Mario Bunge advierte que la determinación no se agota con la causalidad. En las ciencias de la sociedad, los enunciados que se han hecho hasta ahora de la causalidad no abarcan toda la acción del principio genético. En otras palabras, la génesis de la realidad social es siempre un proceso mucho más intenso y rico en contenido que lo que se ha sospechado.

Si reconocemos como *causa* a un fenómeno o conjunto de fenómenos que tengan suficiente capacidad dinámica como para alterar una situación relacional, habremos formulado un primer enunciado aceptable, pero a partir de él tendremos que aclarar otras condiciones y modalidades del proceso. La capacidad genética de la causa varía enormemente. La dinámica interna de una situación relacional, al alterarse, puede cambiar de modo radical la magnitud de la acción de una misma causa que incida repetidas veces. Al modificarse, asimismo, otros elementos externos –como la contigüidad, que puede ser mayor o menor– es probable que se altere la capacidad dinámica del agente causal.

Así como no hay causas segregadas de conjuntos (un fenómeno militar o un fenómeno financiero no existen por sí mismos), así también es absolutamente excepcional la aparición de una cadena causal que incida sobre una situación relacional sin conexión con otra cadena causal. Lo normal es el entrecruzamiento de varias cadenas causales. La victoria del Partido Laborista en una elección parlamentaria en Gran Bretaña es el fruto de la situación internacional (varias cadenas causales); de los problemas del *Commonwealth* (varias cadenas causales); de los problemas nacionales británicos (varias cadenas causales); de la propia evolución interna del partido (varias cadenas causales). En algún momento, esas numerosas cadenas causales se han entrecruzado y han incidido, mediante un resultado electoral, para alterar una situación relacional existente. Una advertencia importante: en cuanto a su capacidad genética, hay una relación jerárquica entre todas las cadenas causales que se entrecruzan para gestar un fenómeno. En el ejemplo dado, habrá siempre alguna de ellas más determinante que las otras.

Para el pensamiento aristotélico y la escolástica, el movimiento se inicia solamente cuando un agente externo lo produce. En la sociedad de los hombres, cualquier realidad se encuentra en permanente movimiento –es decir, en incesante alteración– por sí misma. No hay allí sistemas estáticos. Si aceptamos este punto de partida, tendremos que proceder con prudencia al definirnos frente a la cuestión de si existen causas endógenas. Si denominamos *causa* a todo aquello que altera una situación relacional podemos volver, aunque inadvertidamente, a la explicación escolástica porque no admitiríamos alteración sin *causa.* (La relación padre- hijo se altera con el simple transcurso del tiempo; si a ese transcurso del tiempo lo llamamos *causa,* estaríamos aceptando el principio escolástico).

Si distinguimos entre *causa exógena* y *causa endógena,* y reservamos el nombre de ésta a los agentes que, dentro de un sistema, tienen suficiente capacidad genética como para alterar alguna de las partes del sistema, nuestro planteamiento puede ser admisible siempre que comprendamos con claridad que, dentro de ese mismo sistema, simultáneamente, todas las situaciones relacionales han seguido alterándose por sí mismas. Aunque por supuesto, habrán experimentado otros episodios de alteración debido a agentes externos a ellas.

Lo que, con referencia a lo social, se distingue como determinación estadística (este año, en este país, contraerán matrimonio aproximadamente un tanto por ciento de adultos entre tales y tales edades) es una forma de describir una tendencia que siempre podrá ser analizada con mayor precisión y explicada en términos de proceso genético.

Todo lo social, por lo demás, está impregnado de contenido teleológico: primero, porque la materia prima de lo social está construida, también, con historias individuales, es decir, con esquemas de definición individual participante, que generan conducta con objetivo; segundo, porque sobre la historia de las sociedades ha gravitado con fuerza durante siglos lo que algunos grupos poderosos deliberadamente se han propuesto hacer con el conjunto de la masa humana (aunque, como ocurre tan a menudo, no lo hayan logrado en la literalidad de los hechos, a largo plazo su meditada determinación contribuyó en gran medida a general el contenido de la realidad vivida por esa masa); tercero, porque ha habido ocasiones en que la masa humana dominada se ha fijado el objetivo de sacudirse su coyunda y, aún cuando no lo lograra cabalmente, su gesto abrió las compuertas de la transformación.

Capítulo IV

EL TIEMPO DE LA REALIDAD SOCIAL

a] EL TIEMPO Y SUS DIMENSIONES

Comprendamos bien que nuestro tiempo es el de los seres humanos organizados en sociedades. No el de los físicos ni el de los filósofos, aunque sospechemos posibles nexos. El nuestro es el desarrollarse la vida, no sólo como biología, sino como intergeneración integral que abarca lo biológico como punto inicial y como subsuelo. Es el ordenamiento de procesos cuyos actores son seres vivos de la especie humana que nacen, se desarrollan y mueren. Lo que tiene principio y fin. Lo que, antes de arribar a un fin, gesta un principio nuevo. Es la multiplicidad de concatenaciones, la capacidad de autogeneración y, a la vez, lo incesantemente intergeneracional. Así como no hay vida sin ser viviente, no hay tiempo social sin realidad social. La realidad social es coyuntura, pero también permanencia. El tiempo es la permanencia de la realidad social. Es la historia como proceso creador de lo humano.

El tiempo de nuestra realidad social nace con nuestra realidad social. Pero, sin embargo, no afloró del no ser. Antes de que hubiera ser humano y, por lo tanto, realidad social humana, hubo vida sobre la tierra: vida animal y vegetal, con su propio tiempo, con su propia historia. De cómo fue esa vida dependió la aparición de la vida humana sobre la tierra: la vida humana tiene su historia específica, pero pertenece también a la historia de la materia orgánica. La materia orgánica es un estado dentro del conjunto materia-energía que llamamos cosmos, que incluye a la materia inorgánica de la tierra. Ese conjunto materia-energía tiene asimismo su tiempo y de él también forma parte el tiempo de nuestra realidad social.

Además de vivir en el tiempo, las sociedades humanas operan dentro de un espacio. No nos referimos aquí a ese elemento geofísico que constituye la sede del hombre en sociedad (la Tierra es una masa gaseosa con un núcleo sólido y la existencia humana depende, en una primera instancia, de la atmósfera, del suelo y del subsuelo) y que a menudo denominamos también espacio. Nos referimos a esa distancia física que media entre los hombres y entre las piezas del instrumental que participan de un ordenamiento social.

Tiempo y espacio. En la tradición cultural de Occidente, fueron categorías autónomas hasta fines del siglo XIX. Esta autonomía categorial ha subsistido en las ciencias sociales hasta nuestros días y se ha reforzado recientemente en la polémica estructura contra historia. Por hábito cultural, la idea de estructura evoca en nuestra mente el plano horizontal; la de historia, el vertical. Decimos estructura y vemos espacio; historia, y vemos tiempo.

Pero si, como aconseja Bernal, resolvemos poner todo en duda, tendremos que meditar un instante más acerca de la naturaleza de nuestro tiempo. Lo básico de nuestra realidad social –el fenómeno relacional que hemos descrito como intergeneración de los seres humanos (II)– se reproduce a sí mismo sin cesar y, como toda gestación, se expresa mediante una secuencia, un transcurso. Pero ese transcurso implica también un desplazamiento de la acción: en la composición resultante ese transcurso se manifiesta ahora aquí y en seguida allá. Las operaciones del transcurso tienen un radio: otro elemento, para ellas, indispensable. Ese es el *espacio,* un fragmento de la realidad social hecho de la misma materia que el tiempo. Es un modo de organizarse el tiempo.

Si quisiéramos medir la historia con sólo estas dos dimensiones del tiempo –el transcurso y el radio de operaciones– nos faltaría precisamente aquello que, en nuestra intimidad, juzgamos lo más humano: la densidad de la existencia. Hablamos –conviene aclarar, por obvio que parezca– no de lo emocional sólo, sino de lo humano total. No es el poeta el que pueda enseñarle al investigador que la vida se vive en etapas de intensidad muy disímil. Lo que ocurre en cierto momento es una gran intensificación de los cambios, una multiplicación de las combinaciones. ¿Es menester demostrar que un pueblo vive a veces tres días más decisivos que tres años; o tres años más que un siglo?

Hemos enunciado ya los tres modos del tiempo; las tres formas de organizarse el tiempo en las sociedades humanas:

1. el tiempo organizado como secuencia (el transcurso);
2. el tiempo organizado como radio de operaciones (el espacio);
3. el tiempo organizado como rapidez de cambios, como riqueza de combinaciones (la intensidad).

Bien podríamos llamar dimensión del tiempo a cada uno de esos modos. Nuestro existir en lo social es un existir, a la vez, en las tres dimensiones del tiempo. En otras palabras, pertenecemos simultáneamente a tres tipos de procesos sociales, según sea la dimensión del tiempo:

1. iniciados algunos hace muchos decenios, quizá siglos; otros, hace muy poco;
2. algunos que ocurren en su totalidad en una superficie reducida; otros, en lugares entre sí los más distantes;
3. algunos, con ritmo muy lento de desarrollo; otros, con ritmo vertiginoso.

b] TRANSCURSO

En el transcurso, la realidad social genera su propia sucesión, mediante un proceso endógeno y la acción de agentes exógenos (III). Lo que surge –una nueva relación entre individuos– nunca es idéntico a lo anterior, pero tampoco es inconcebiblemente diverso. Hay siempre un mecanismo que regula la sucesión. Llamémosle *genotipo,* tomando el neologismo de la genética. Pero el genotipo encuentra, en algún momento, su propio fin: algo similar a lo que los genetistas llaman *mutación* se produce también en la historia de las sociedades humanas.

Salvo pocas excepciones, ni el genotipo ni la mutación actúan a modo de pauta unívoca, de camino único que se muestre a los hombres para su futuro, sino como delimitación de dos o más posibilidades, dos o más caminos frente a los cuales el hombre debe optar. La opción incesante forma parte de la realidad social.

El sucederse de la realidad social da la idea de la circulación de corrientes históricas: un engendrarse y encadenarse de pasajes relaciónales. Múltiples secuencias, paralelas o entrecruzadas entre sí.

Cada secuencia tiene principio y fin. Es el cambio cualitativo. Los elementos que intervienen en una secuencia no se pierden, como la energía en el cosmos, sino que ingresan a otro tipo de realidad relacional.

Por eso, el transcurso del tiempo en las sociedades humanas se presenta como ciclos. Estas variaciones cualitativas de las secuencias hacen posible su identificación: nuestra capacidad perceptiva nos permite distinguir sin dificultades la historia de una familia a través de generaciones de la de una ciudad; la historia del modo de pescar de la del modo de fabricar muebles; la historia de los gobiernos monárquicos de la de los republicanos. Cuando el ciclo se cierra, la identidad adquiere sus límites definitivos. Hay, pues, una duración y una naturaleza del ciclo: la naturaleza determina su duración. Nos parece que abarcamos el concepto de duración y el de naturaleza si hablamos de integración del ciclo.

Si nos atenemos a la duración, la escala de los ciclos es enorme, porque los hay o ha habido de la más diferente duración; pero se les puede agrupar en un mínimo de categorías: cortos o ultracortos, medianos, largos o ultralargos. Se trata, en rigor, como acabamos de ver, de categorías de integración.

En el ciclo corto o ultracorto, la integración se opera con rapidez. Su intensidad es grande, lo que implica que se registren numerosos cambios en meses o muy pocos años.

Pertenecen a esta categoría de integración algunos de los ejes organizativos más dinámicos que conocemos en las sociedades complejas contemporáneas. El caso más importante entre los observables es el del eje *control de la capacidad productiva-agrupamiento social-distribución del poder.*

Se trata de la posibilidad de generar bienes y servicios mediante un régimen de distribución del excedente surgido por el trabajo aplicado, e! instrumental productivo, de la alteración de ciertas relaciones sociales y del reordenamiento del poder global.

Este eje organizativo –que se presenta como ciclo corto o ultracorto– no actúa como si fuera una pirámide cuya base estuviera formada por el elemento *control de la capacidad productiva* tomado como conjunto en un proceso prolongado; la franja intermedia por el elemento *agrupamiento social* y la superior por el elemento *distribución del poder.* La dinámica es más compleja y de efecto más inmediato.

Apenas lograda una situación algo sostenida de *control de la capacidad productiva* se altera el *agrupamiento social* anterior. Muy en seguida, este segundo fenómeno retrovierte sobre el *control de la capacidad productiva* e introduce modificaciones en la *distribución del poder.* Ocurrido este tercer fenómeno, retrovierte casi en el acto para consolidar el *agrupamiento social* nuevo o reajustarlo. Mientras tanto, el *control de la capacidad productiva* ha entrado en otra etapa y envía ondas de transformación que inciden sobre los otros dos elementos. Y así sucesivamente.

Los tres elementos se sostienen entre sí. El *control de la capacidad productiva* no existe sin cierta alteración del *agrupamiento social,* porque éste es un modo de consolidar al primero, un modo de distribuir funciones globales a fin de rodear del máximo posible de garantías al anterior, un modo de distribuir los beneficios obtenidos por aquél. La *distribución del poder* se rehace con la mayor celeridad, porque es la única garantía, inmediata y final a la vez, de que los dos elementos anteriores puedan seguir funcionando como tales. El *poder* se consolida, además, con la utilidad material extraída del *control de la capacidad productiva* y por todo el condicionamiento que promueve el *agrupamiento social.*

Uno de los requisitos de la clasificación –capítulo tan importante de la metodología en ciencias– consiste en lograr un escalonamiento progresivo de generalización, lo que permite descubrir el parentesco cualitativo de los fenómenos más allá de sus cambiantes fisonomías y, con ello, ubicar mejor su función genética en condiciones diferentes. Es pensando en ese requisito metodológico que hemos hablado de *control de la capacidad productiva* de bienes y servicios y no de *propiedad de los medios de producción.* Hay sociedades en que la propiedad de los medios de producción tiene una importancia genética muy grande (las capitalistas hasta la madurez de la segunda revolución industrial; esto es, aproximadamente, comienzos del siglo XX). Otras, en que su importancia

comienza a ceder ante formas nuevas de control de la capacidad productiva, sin que emerja una alteración tal de las macroestructuras de lo social que autorice a pensar que esas sociedades han dejado de ser capitalistas (Estados Unidos desde la madurez de la segunda revolución industrial hasta la tercera, es decir, hasta nuestros días). Otras, en fin, en que la propiedad de los medios de producción tiene una capacidad genética mínima pero, en cambio, el control de la capacidad productiva es uno de los ejes determinantes de la macroestructura social (Unión Soviética desde el *primer plan quinquenal*, 1928). Por otra parte, ha habido sociedades en que la propiedad, en el sentido romano y burgués moderno, no ha existido o ha tenido menor importancia, aunque el control de la capacidad productiva sí la ha tenido (las organizaciones comunitarias, las tribales, los Estados basados en comunidades agrarias arcaicas; en el verdadero feudalismo de Europa occidental en la Edad Media, el concepto romano de propiedad se encuentra muy debilitado o reducido en sus alcances prácticos, pero el control de la capacidad productiva sigue siendo fundamental para el conjunto de la sociedad).

Es siempre importante, por supuesto, establecer una distinción entre propiedad del instrumental y control de la capacidad productiva sin propiedad privada; pero también lo es descubrir la similitud de la función genética que ambos cumplen.

Un ciclo de esta clase engendra otro de la misma clase. El genotipo continúa funcionando, hasta que alguna mutación lo altere.

Siempre habrá otros elementos presentes en el proceso pero que desempeñarán funciones secundarias en el breve período en que se consuma: alteraciones en sectores de la producción no afectados directamente por los cambios en el control de la capacidad productiva; tendencias demográficas; actitudes valorativas.

A otra categoría de integración pertenecen los ciclos medianos, cuya capacidad genética es mucho menor. Para su propio funcionamiento necesitan mayor número de elementos de otra naturaleza. Estos ciclos son los que presentan semejanza más completa con las que habitualmente se denominan estructuras globales dentro de un país: la económica, la social. Si la estructura económica de Estados Unidos, por ejemplo, no se entrecruzara con elementos no económicos, dejaría de funcionar en seguida. Nuestra conclusión, a este respecto, es que las tentativas de explicación de la lógica de la estructura económica de un país como un todo de significado autónomo son perfiles abstractos, lo que más se acerca a una utopía que jamás ha existido ni podrá existir. Si se tiene en cuenta que la gran mayoría de las obras de ciencias sociales en Occidente está dedicada a describir las estructuras nacionales individualmente consideradas –la económica, la social, la política, la demográfica– se comprenderá mejor por qué opinamos que descansan sobre una concepción utópica de la sociedad, por más que muchos de sus aportes fragmentarios sean válidos y valiosos.

Estos ciclos se integran con una lentitud que pocos sospechan: hay sectores de la producción en Gran Bretaña, Estados Unidos y la Unión Soviética donde aún no ha llegado la primera revolución tecnológica iniciada en la segunda mitad del siglo XVIII. Podrían multiplicarse indefinidamente los ejemplos relativos a todas las estructuras habitualmente admitidas.

Los procesos que Braudel (1958) denomina “larga duración” o “movimientos largos” en historia, particularmente la económica, parecen pertenecer a lo que aquí llamamos ciclos medianos. En cambio, cuando Braudel habla de la historia “incluso de muy larga duración” (1958, secc. 1) nos evoca lo que nosotros llamamos ciclos largos y ultralargos. Cuando se trata de oscilaciones periódicas de precios, como el ciclo Kitchin, debemos recordar, a fin de evitar similaridades sólo superficiales, que nuestros ciclos o categorías de integración son procesos de diferenciación cualitativa, mientras que un ciclo Kitchin no es más que una curva de indicadores económicos de 40 meses de duración, es decir, un proceso muy elemental, no integrado. Más cerca de nuestro concepto es probable que se encuentren los ciclos Kondratieff que, al extenderse durante decenios, parecen traducir una integración mucho mayor de todos los procesos sociales, aunque su descubridor se haya reducido a retrasar su estela en lo estrictamente económico. Pensamos lo mismo de los ciclos que Hansen y otros autores han creído descubrir y en los que las curvas económicas se interrelacionan con las guerras y las revoluciones.

Los ciclos largos y ultralargos –la tercera categoría de integración– nos son muy mal conocidos. La cultura occidental no ha desarrollado la aptitud para percibirlos y las ciernas sociales les han dedicado muy pocos esfuerzos. Es más fácil descubrirlos en la historia de las técnicas, porque se ha podido reconstruir, para algunas de ellas, largas cadenas retrospectivas. Debemos suponer fundadamente que muchas situaciones fundamentales en las que nosotros nos vemos envueltos pertenecen a ciclos iniciados hace varios siglos y cuya problemática aún permanece en vigor. Cuando podamos reconstruir su historia estaremos en condiciones de comprender su naturaleza. Los intentos de periodización, algunos muy importantes, no resuelven este problema. Aunque cruzar horizontalmente el proceso histórico con sólidas líneas divisorias es metodológicamente indispensable, las categorías de integración del tiempo tienen, como hemos dicho, las más variadas extensiones: no cabe duda que algunos ciclos finalizaron en 1789 en Francia, en 1824 en la América española, en 1917 en Rusia, pero otros continuaron a través de esas líneas divisorias hasta mucho después.

c] ESPACIO

Hemos dicho que el espacio es el tiempo organizado como radio de operaciones. Los elementos que actúan en los ciclos necesitan de la distancia para cumplir sus funciones. Esa distancia es físicamente mensurable; por lo tanto, si así la midiéramos, observaríamos que se ha extendido sobre un sector de la superficie de nuestro planeta, sobre el cual reposa cierto número de objetos materiales. La realidad relacional ocupa un espacio que se puede medir y que, a su vez, reposa sobre otro espacio que también se puede medir. Este último es el espacio físico; el anterior, el espacio social, es el límite físico de la integración funcional de la realidad social. En otras palabras, la superficie mensurable donde opera desde una realidad relacional mínima (un encuentro transitorio entre dos personas) hasta otra máxima (un macrosistema social internacional, como puede ser el mercado contemporáneo de un producto que abarque grandes zonas de todos los continentes).

No es fácil construirse una idea apropiada del espacio social, porque la imaginación del hombre occidental, aunque capaz de manejar numerosos conceptos abstractos, encuentra sumamente arduo distinguir con rapidez entre realidad del mundo relacional y realidad del mundo físico. Mucho más normal le resulta considerar lo social como cosa y al hombre también.

En el espacio social se entrecruzan ciclos: algunos de origen muy reciente; otros, muy antiguo. Un tipo de espacio social es, como acabamos de decir, un mercado internacional; otro, un orden político internacional; otro, un sistema social global nacional.

Es menester no confundir sistema social global nacional con sociedad. Una sociedad (la argentina, la venezolana) es igual a población más sistema social global nacional más recursos naturales (dando por entendido que el sistema social global nacional respectivo se inserte a su vez en varios otros sistemas sociales internacionales). Un sistema social global nacional es un conjunto organizado de ciclos cortos, medianos y largos que actúan en un espacio físicamente mensurable. Por supuesto, esos ciclos se encuentran estrechamente interrelacionados entre sí como para formar un todo. Claro está que sistema social no es sinónimo de país ni de Estado: puede haber más de un sistema de ese tipo dentro de un Estado o de un país. En el último caso, a esos sistemas tendríamos que llamarlos regionales.

d] INTENSIDAD

Si el tiempo actuara entre los hombres sólo como transcurso y como espacio, la sociedad humana se parecería mucho más a la de las hormigas, igual a sí misma, según cálculo de los evolucionistas, desde hace cincuenta millones de años. Lo específicamente humano es que su tiempo también se organiza como multiplicidad cambiante de combinaciones, como velocidad variable de cambios. A esa dimensión del tiempo la llamamos intensidad.

En sus distintos grados, es lo específico de la continuidad cualitativa y del cambio cualitativo: lo social humano que conserva su identidad y lo social humano que cambia su identidad. Cada tipo de transcurso –una economía nacional; una organización política nacional– tiene su modo correspondiente de intensidad. Cada tipo de espacio –el del capitalismo industrial avanzado; el del capitalismo de Colombia o Perú– tiene el suyo.

La intensidad de lo social consiste en la producción y trasmisión de efectos con muy variable dinamismo. En última instancia, es el agente de ordenamiento más importante en el proceso histórico de las sociedades humanas, porque se nutre de la capacidad de generar cambios cualitativos y efectos inmediatos y mediatos.

Cada una de las tres dimensiones del tiempo carece, por supuesto, de autonomía, pero tiene especificidad. La realidad social humana está construida con opción, lo que quiere decir que la posibilidad –y la necesidad– de optar impregna todo lo relacional humano.

Pero la posibilidad y la necesidad de optar se multiplican en esa dimensión del tiempo que llamamos intensidad. El principio de opción adquiere su máximo desarrollo.

Optar es un modo de crear. No es la creación absoluta. Es una decisión entre posibilidades restringidas; pero no es pasiva. Optar entre posibilidades restringidas implica crear una realidad relacional que, en cierta medida, no existía antes. Los grandes cambios históricos –si bien son todos ellos muy modestos comparados con los que se están gestando– son obra de creación humana.

La riqueza de las combinaciones, la velocidad de los cambios –es decir, el tiempo organizado como intensidad– están tejidos con decisiones, con opciones entre posibilidades. Nosotros no queremos con esto decir que todo sea posible. La aplicación industrial del principio físico del vapor no pudo haberse registrado en el siglo XIV, aunque es probable que ya entonces alguien pensara en ello. Tampoco el átomo pudo haber sido escindido en el Renacimiento. Pero, en cambio, las alianzas militares entre potencias pudieron haberse producido de manera diferente entre 1939 y 1941 y, con ello, el curso de los acontecimientos bélicos y el reordenamiento político y social de la postguerra pudieron haber cambiado en alto grado.

La experiencia histórica es importante, siempre que sea examinada con imaginación. Es decir, siempre que pensemos en una historia de posibilidades y no de fatalidades. La historia dirigida por estructuras omnipotentes no supera mucho a aquella gobernada por los dioses precristianos. Esa historia no enseña nada. Abruma como una maldición divina; aletarga la capacidad de decidir y de actuar.

Sólo se puede incorporar la experiencia histórica a nuestro hacer partiendo del reconocimiento de esa dimensión del tiempo que es la intensidad.

e] SOBRE EL CONCEPTO DE SISTEMA SOCIAL

Cada tipo de sistema social global se caracteriza por la naturaleza de sus ciclos (transcurso); por la naturaleza de las relaciones entre los ciclos (espacio); por la naturaleza de sus combinaciones y cambios (intensidad) y por la naturaleza de las relaciones entre las tres dimensiones del tiempo: el transcurso, el espacio y la intensidad.

Lo que decimos es aplicable, por supuesto, a la elaboración de una metodología para diferenciar y clasificar sistemas sociales integrales. Pero no es sólo un postulado metodológico. Tiene asimismo la intención de señalar la magnitud de la especificidad cualitativa del tipo de sistema. Las partes del sistema adquieren sentido dentro del conjunto. Su modo de integración total se relaciona con su modo de desintegración.

f] SOBRE EL CONCEPTO DE ESTRUCTURA

Se advertirá que en todo este capítulo no hemos hablado de *estructura* sino muy excepcionalmente. El vocablo ha invadido la producción en ciencias sociales, la de otras disciplinas científicas, la jerga de varios oficios de moda y el habla común con tal fuerza que se ha transformado en uno de los sustantivos más repetidos. No cabe duda, sin embargo, de que todos los conceptos que maneja la teoría sobre lo social pueden ser expuestos sin utilizar una sola vez ese sustantivo y sus derivados; pero no nos parece que como castigo por la superficialidad de los hombres debamos condenar una palabra al ostracismo. Lo cierto es que, más allá de muchas polémicas superables y frases sin contenido, a menudo la palabra se aplica para hacer referencia a una realidad en el universo de lo social, y su total y permanente ausencia en la producción escrita introduciría alguna confusión después de haberse difundido así su uso. Opinamos que los teóricos de lo social debieran declarar expresamente el sentido que asignan al sustantivo y sus derivados, con lo cual podrían seguir usando un vocabulario popular (objetivo respetable e importante) sin pecar de frivolidad y confusionismo (pecado antipopular y anticientífico).

Ya hemos sintetizado en qué condiciones se encuentra a nuestro entender la elaboración del concepto de estructura en las ciencias sociales de Occidente en estos momentos (I. b. 1. ii y iii). Nosotros pensamos que el sustantivo *estructura* y sus derivados pueden aplicarse a un concepto genérico correspondiente a procesos de muy diferente contenido histórico, de acuerdo a los siguientes principios:

1. La estructura es una matriz que orienta las operaciones de los conjuntos. Puede también usarse el vocablo estructura para designar conjuntos. En ambos casos, el vocablo indica la presencia de una condición esencial: un todo cuyas partes se encuentran interrelacionadas y cumplen funciones que sólo podrían cumplir dentro de ese todo. El todo no es igual a la suma de las partes, pero el todo no existe sin las partes. La estructura es una totalidad relacional (Piaget).
2. La estructura es estructurante (Piaget). Tiene una unidad cualitativa. Sin embargo, su contenido cambia sin cesar: es un equilibrio desequilibrante (Marx-Engels).
3. La estructura es parte de la historia. No existe fuera de la historia.
4. No hay una sino gran número de estructuras, correlacionadas en función de su capacidad genética. En otras palabras, siempre alguna es más determinante que otras (Marx-Engels).
5. Las estructuras se integran –es decir, son ciclos que se diferencian por su especificidad cualitativa– pero, salvo casos absolutamente excepcionales, no se cierran sino que, además de actuar en todo su transcurso como elementos dentro de estructuras mayores, desembocan, cuando han perdido su diferenciación, en estructuras de otra especificidad cualitativa.
6. La estructura no se sobrepone a los hombres, sino que está construida con realidad relacional humana, es decir, por los hombres mismos (II). Consecuencia: no es, según la expresión de Lévi- Strauss, una sintaxis de transformaciones que haga pasar de una variante a otra, si se interpreta esto como solución unidireccional al margen de la decisión inteligente del ser humano, sino una matriz relacional cuyo funcionamiento abre sin cesar, salvo muy pocos casos, una opción entre dos o más posibilidades. La opción se resuelve como una operación más de la realidad relacional humana: ni capricho, ni fatalidad, sino capítulo de la historia de los hombres organizados en sociedad.
7. Las estructuras nacen, viven y mueren, como todos los seres humanos y todos los modos de organización que surgen en las sociedades de los hombres.

Capítulo V

EL ORDENAMIENTO DE LA REALIDAD SOCIAL SEGÚN LA DISTRIBUCIÓN DE FUNCIONES

a] LOS SISTEMAS DE DISTRIBUCIÓN DE FUNCIONES: LO NECESARIO Y LO NO NECESARIO

Cierta distribución de funciones es necesaria en las sociedades humanas, desde la más elemental hasta la más compleja. La vida misma en común lleva consigo la exigencia de dedicar parte del tiempo útil del individuo a la comunidad. En el ejercicio de las tareas comunitarias se produce una inevitable especialización: por edad, por sexo, por aptitud. Este es el punto de partida; desde allí, el proceso de la distribución de funciones ha ido presentando los cuadros más complejos, que han servido para clasificar tipos de organización social.

Necesaria es alguna distribución de funciones en la comunidad más elemental y también, en grado muy distinto, en la sociedad industrial tecnológicamente más avanzada de nuestros días. En esto coincidimos con los textos de introducción a la sociología. Nuestras dudas se inician inmediatamente después:

1. Uno de los postulados del funcionalismo ortodoxo en antropología cultural consiste en la identificación de *lo existente* con *lo necesario:* si existe, es necesario. El criterio de validación es aquí notoriamente tautológico: es necesario porque existe; luego, todo lo que existe es necesario. El fatalismo retroactivo, esa tendencia tan arraigada en las ciencias sociales de Occidente (l. c), descansa sobre el mismo juego verbal: si existió, fue necesario.

2. *Necesario es,* en una sociedad determinada, no todo aquello que está allí presente, ni lo que la mantiene de hecho en marcha, sino todo aquello que asegure su continuidad en una escala ascendente de aprovechamiento de los recursos humanos y materiales. *No necesario* es todo aquello que no satisfaga esa condición. Los intérpretes de lo divino y ordenadores del ritual pueden ser, en algunas sociedades, agentes eficaces de formulación simbólica de una problemática humana, promotores de la cohesión del grupo y censores inspirados en un principio de justicia entre los hombres; en otras, una casta sustentadora de privilegios y enemiga activa de cualquier actitud que rompa el *statu quo*. Los coordinadores del esfuerzo productivo de bienes con finalidades de lucro privado pueden ser, en algunas sociedades, agentes del progreso tecnológico y organizativo; en otras, el obstáculo mayor que se le oponga.

3. En la historia, lo *necesario y* lo *no necesario* no se dosifican, sin embargo, tan nítidamente como nosotros lo hacemos en el párrafo anterior. La verdad histórica, como lo saben los dialécticos de todos los tiempos, también transcurre en negación. Los sacerdotes y los empresarios privados, mientras cumplían funciones necesarias, pueden haber estado sembrando las simientes de lo no necesario. Esto, no autoriza a nadie a sostener que se necesaria una guerra porque acelera el progreso tecnológico; o una epidemia, porque resuelve el problema del exceso de población. Los problemas que crean una guerra o una epidemia –comenzando por las muertes y las mutilaciones– son siempre mucho más graves que los que ayudan a resolver.

Comprendemos que el criterio de lo *no necesario* 110 puede ser absoluto y, como ocurre tan a menudo, nuestro léxico se resiste a traducir con fidelidad nuestra idea eminentemente temporal y relacional. Pero suponemos que los enunciados que acabamos de hacer son, cuando menos, suficientes para justificar la idea de que en todas las sociedades humanas –o en casi todas– ha habido una dosis de distribución necesaria de funciones y otra de innecesaria. Lo importante es determinar los límites y ¡a magnitud de cada una y, además, sus interrelaciones dentro de un sistema global donde lo que h ya de innecesario se pueda explicar por la naturaleza de lo que haya de necesario y a la inversa.

b] EL PARA QUÉ, DE LA ESTRATIFICACIÓN

La estratificación es un tipo de distribución de funciones que tiene las siguientes características:

1. Aparece en la historia cuando surge la posibilidad de crear el excedente y está destinada a regular su aprovechamiento en beneficio de un grupo social y en perjuicio de otro.
2. A fin de asegurar la continuidad de ese privilegio, se establecen diferencias de orden permanente tanto en la distribución de funciones como en la de recompensas sociales. Así se gestan los estratos, que son creación de la iniciativa humana y que están originalmente formados por conjuntos a cada uno de los cuales se atribuye funciones de valoración social desigual.
3. La estratificación no se constituye en sistema permanente mediante la persuasión, sino mediante la obligación acompañada de sanciones físicas y sociales. Aparece así un tipo de sanciones destinadas específicamente a asegurar o ampliar el sistema estratigráfico, además de las otras sanciones, de diversos órdenes, que la comunidad ha ido creando con finalidades diferentes (castigo de las violaciones de la norma religiosa, de las violaciones que lesionan el vínculo familiar, de las violaciones que

atentan contra la integridad física de los individuos, de las violaciones que lesionan ciertos principios de justicia admitidos y que no se relacionan con la estratificación).

En algunas formas históricas hay un germen de estratificación cuando el hombre impone a la mujer obligaciones de trabajo distintas y se reserva privilegios (le mando sobre el conjunto familiar. Para que así sea, es imprescindible que el trabajo más prolongado de la mujer pueda crear el mínimo de excedente para cubrir el déficit producido por el menos prolongado del hombre. Las formas más conocidas y evidentes de estratificación originaria en la historia se manifiestan cuando un conjunto tribal vence en la guerra a otro y esclaviza a alguno de sus miembros, o bien impone un tributo al conjunto de los vencidos, al cual incorpora dentro de algún sistema único de producción y dominio físico.

En la prehistoria, cuando no existe la posibilidad técnica de extraer excedente, no hay estratificación: una tribu ataca y derrota a otra, la saquea y regresa a su lugar de origen; o bien, la obliga a retirarse de las tierras más fértiles que utiliza. En algunos casos, una esclavitud se ha extinguido por la imposibilidad técnica de extraer un excedente, a causa del empobrecimiento del suelo y del uso de un instrumental muy precario: por más que trabajara, a un esclavo le era imposible alimentarse él y, además, contribuir a la subsistencia de su señor.

La estratificación es un sistema y por ello, fuera de sus formas más elementales, debe también absorber un costo de funcionamiento, que puede ser elevado cuando sólo se mueve mediante un régimen altamente represivo. En algunas regiones y épocas durante el período colonial en el continente americano, los esclavos huían hacia las tierras inhabitadas, lo que imponía a los plantadores un sobrecosto adicional importante, tanto por la necesidad de reponer con frecuencia a los fugitivos como por la financiación de expediciones punitivas contra ellos.

Hay genotipos muy diferentes de estratificación y, como es lógico, pueden ser clasificados en grandes conjuntos. Aquí nos interesa subrayar que una sociedad no deja de estar estratificada por más que mantenga canales abiertos para nuevas funciones y un grado de movilidad vertical mayor que otras. Pensemos en algunos ejemplos muy diferentes de sociedades estratificadas:

1. El feudo, en aquellas regiones de Europa occidental donde hubo, durante varios siglos de la Edad Media, lo que con el mayor rigor histórico podemos denominar feudalismo. Las funciones están predeterminadas en su gran mayoría, todo el territorio está ocupado, la tecnología tiene tendencia al estancamiento (aunque en algunas regiones y épocas, hubo ocupación de tierras nuevas y progreso tecnológico bajo el feudalismo), la movilidad vertical es casi inexistente.

2. Inglaterra y Gales desde fines del siglo XVIII. Ha finalizado una etapa de redistribución masiva de la propiedad de la tierra y ha sido desalojada de ella una gran multitud que pasa a poblar las ciudades y los distritos mineros. En las minas, las ciudades y el campo, casi no hay más mano de obra que la asalariada. La tecnología avanza muy rápidamente.
3. Estados Unidos durante el período de la expansión de la frontera, hasta fines del siglo XIX. Gran fluidez en la distribución de funciones. La frontera económica y social se mueve sin cesar hacia el Oeste y la propiedad de la tierra está librada, en alta proporción, al primer ocupante. La tecnología progresa con un ritmo de permanente aceleración.

En todos los casos, hay un *para qué* constante en la estratificación: se trata siempre de distribuir el excedente de modo desigual, no por necesidades sociales –como puede ocurrir en un proceso de intensa capitalización que beneficie al conjunto de la comunidad–, sino para consolidar el privilegio de grupos minoritarios. A pesar de todas sus variantes, la estratificación es un genotipo que se genera a sí mismo.

Lenski, cuyo estudio es probablemente el más importante intento en lengua inglesa de elaborar una teoría general de la estratificación, la reconoce como:

> "el proceso de distribución en las sociedades humanas; el proceso por el cual se distribuyen valores escasos" (Lenski 1966, x).

Ni la estratificación es *el* proceso de distribución, sino un tipo muy específico; ni lo que distribuye son siempre *valores escasos;* ni, cuando lo son, la estratificación funciona como consecuencia de la escasez.

Valores escasos han sido distribuidos en la historia de la humanidad desde que ésta existe; es decir, desde hace un millón de años y probablemente más. De la presencia de sociedades estratificadas sólo tenemos constancia desde hace pocos millares de años. Es verdad que la prueba de la estratificación es difícil en prehistoria y arqueología, particularmente cuando se trata de culturas muy remotas, lo cual obligaría a dejar abierta una hipótesis favorable a la existencia de sociedades estratificadas previas al siglo X a.C.; pero hay otros argumentos que actúan en sentido diferente. Si se descubriera, por ejemplo, la presencia incuestionable de un grupo estratificado mucho antes de ese límite, quedaría en pie una sospecha, pero no una hipótesis válida, de la generalidad del fenómeno. Además, al lado de las sociedades estratificadas de los últimos cuarenta siglos –todas ellas con excedente– han subsistido hasta hoy otras no estratificadas, sin excedente. Como es aceptable la hipótesis de que el excedente aparece en época relativamente próxima, lo es igualmente la de que la estratificación es una solución también relativamente moderna en la historia total de la sociedad de la especie humana.

La estratificación aparece, como el mismo Lenski lo deja establecido en varios pasajes de su obra, cuando surge el *excedente,* es decir, la abundancia. Lo que históricamente se propone regular la estratificación no a la escasez, sino la abundancia.

Sin embargo, es rigurosamente cierto que en toda sociedad estratificada – sin una sola excepción conocida– hay escasez de algo: bienes materiales, servicios libertades. En algunos casos, se trata de escasez no imputable a la estratificación: ciertas materias primas, por ejemplo. Pero queda un amplio margen dentro del cual la escasez se produce y se explica de modo radicalmente diferente.

Producido y ya en funcionamiento un sistema estratigráfico –es decir, un modo de institucionalizar privilegios de una minoría–, genera sus propias defensas y, entre ellas, los déficit que considera indispensables para asegurar su continuidad. La vivienda y las vestimentas mínimas para muchos; sólo la educación que el sistema considera útil; el derecho a pensar que resulte inevitable y no excesivo. Y nada más; estrictamente nada más. Cuando algún rubro se desborda (la producción de bienes de consumo en un capitalismo clásico, que crece con mayor velocidad que la capacidad global de consumo, según la curva de Keynes; el derecho a pensar en voz alta), se desborda por imprevisión y no porque el genio inspirador del sistema estratigráfico lo haya permitido.

No es que haya estratificación porque hay escasez. Hay estratificación para que haya escasez y hay escasez porque es una de las condiciones indispensables para que siga habiendo estratificación.

La posibilidad de regular el déficit de modo integral en la historia más reciente sobreviene cuando el mercado capitalista y su Estado correspondiente llegan a ejercer un dominio completo sobre una población nacional (Inglaterra y Gales, siglo XVIII; Estados Unidos, segunda mitad del siglo XIX; Francia, comienzos del siglo XIX; Alemania, segunda mitad del siglo XIX). En esas sociedades –como en la soviética cuando los planes quinquenales logran un alto grado de integración de la economía nacional– los bienes, los servicios y las libertades individuales se gradúan estrictamente en función del sistema de estratificación, lo cual implica que pueden oscilar dentro de ciertos márgenes, más allá de los cuales engendran el delito de sedición, que quiere decir, en lenguaje sociológico no jurídico, la posibilidad real inmediata de alterar el sistema social existente.

Partiendo de la definición de un tipo de analfabeto que da Paulo Freire –"el hombre a quien fue negado el derecho de leer" (Freire 1968)–, es difícil encontrar en el mundo contemporáneo un caso más patético de déficit regulado para defender un sistema estratigráfico que el de India. A un cuarto de siglo de su independencia, esta república gobernada por una élite que es, muy probablemente, la más culta de todas las élites gobernantes del continente asiático, conserva, apenas alterado en las

zonas industriales y en las grandes concentraciones urbanas, su sistema estratigráfico tradicional de castas y reduce a no menos del 75 % del total de la población a un estado de analfabetismo completo, acompañado de una situación permanente o periódica de hambre. La capacidad organizativa y financiera del régimen, sin embargo, es considerable, como lo deja suponer su expansión industrial más reciente y lo atestigua de modo terminante su actual campaña para esterilizar hombres y mujeres, en la que el Estado iba a invertir 2.300.000.000 de rupias (460.000.000 de dólares) en 1969 (Tomiche 1969). La amenaza potencial de la gran masa popular contra el sistema estratigráfico tiene aquí tres remedios –que, en el fondo, son uno sólo–: el hambre, el analfabetismo y la esterilización.

Genéticamente, hemos dicho, la estratificación nace y se consolida con el excedente, pero aquí debemos formular una importante salvedad para historiadores y sociólogos: si bien las estratificaciones que conocemos repiten esa tendencia, nada autoriza a desechar la posibilidad de que ha ya habido casos de considerable excedente sin estratificación.

c] LA ESTRATIFICACIÓN Y EL PODER-VIOLENCIA

En la teoría de Parsons y en toda la corriente funcionalista contemporánea, lo característico de los sistemas de estratificación es la distribución de funciones. La preocupación de Barber, uno de los teóricos funcionalistas de la estratificación más importantes, consiste en descubrir el: "grado bastante grande de congruencia entre los papeles funcionalmente importantes de una sociedad y su sistema de valores"(Barber 1957, 15). Un modelo basado en equilibrios automáticos.

Los representantes más ilustrados de la sociología apologética del neocapitalismo europeo (Dahrendorf 1957; Aron 1964) trasladan las técnicas administrativas para la solución de los conflictos de trabajo en las grandes industrias de los países de Occidente al primer plano de los mecanismos de estratificación, con lo cual conciben todo el sistema de clases como una suerte de distribución de premios no permanentes en virtud de la mayor o menor habilidad en la mesa de discusión. Sociología de la prosperidad que no se propone llegar a ser la sociología del precio de esa prosperidad.

Lenski, partiendo de la posición funcionalista pero abandonándola en el curso de su investigación –ejemplo de honestidad profesional–, aproxima el problema a su verdadero núcleo dinámico y por eso titula su obra *Poder y privilegio* (1966); pero, después del planteamiento general, su concepto de poder se diluye en varias fases críticas de su importante trabajo. El *poder- violencia* aparece en su argumentación cuando se genera el sistema estratigráfico, pero se transforma después en *poder-administración del privilegio.* Siguiendo la mutación señalada por Pareto –"de los leones a los zorros"–, Lenski descubre en todo sistema

estratigráfico una "combinación de persuasión y de amenazas" (*ibídem*, 53), lo cual es exacto, pero opina, finalmente, que el nuevo orden de clases nunca se puede lograr hasta que la mayor parte de los miembros de la sociedad lo acepte libremente (*ibídem*, 52). Renace el argumento funcionalista del equilibrio automático.

Es verdad que el grado de aceptación del sistema estratigráfico global varía entre las clases mayoritarias, según las sociedades y las etapas históricas; pero esa libertad en el acto de la aceptación que menciona el autor no existe. El no-conflicto no es libertad. La libertad es un modo vital extremadamente importante para el ser humano y es inadmisible que se la confunda con una simple aceptación por omisión.

Lo común a todas estas concepciones diferentes del fenómeno de la estratificación es que no perciben dónde reside y cómo se manifiesta el poder-violencia. Limitarlo a la aplicación cotidiana de la fuerza física sobre la persona del oprimido es buscar una condición que en ningún caso histórico se cumplirá: ni en la plantación esclavista, ni en la neo-esclavitud del nazismo, el trabajador oprimido recibía castigo físico todos los días.

Hay violencia cuando hay violencia; pero, además, cuando la posibilidad de la represión física se presenta como cierta e inmediata, sin que se pueda justificar por el concepto de justicia que tenga el reprimido. La violencia se expresa también mediante la seguridad económica que se retira, mediante la maldición social que se amenaza.

Llamémosla, si se quiere, represión invisible. Pero, más allá del nombre, lo fundamental es su realidad histórica: existe cuando el amenazado tiene razones muy poderosas para estar convencido de que alguien puede aniquilarlo, física o espiritualmente, en cualquier instante y con entera arbitrariedad.

No hay sistema estratigráfico que pueda funcionar si abandona ese instrumento.

d] LA ESTRATIFICACIÓN Y LOS EJES DE LA DISTRIBUCIÓN DE FUNCIONES

En las sociedades humanas, poder es organización. La organización se vertebra a través de una tecnología y defiende su intimidad verdadera con un mito de eficacia y solidez. Pero, con ser organización, poder no es conjunto único, ni podría serlo. Es una constelación de conjuntos en incesante reestructuración. Cada conjunto con sus contradicciones y su dinámica; la constelación como suma de conflictos internos. Todo poder es poderoso, dicho esto en desafío a la gramática; pero puede ser débil a la hora siguiente.

Una élite gobernante es un tipo de poder. Es una articulación; por lo tanto, es desarticulable. El curso de la historia, la objetiva acción de las estructuras van alterándola y socavándola. Pero una embestida puede producir resultados perturbadores. En efecto, si abandonamos el *a priori* de que todo poder caído estaba a punto de caer cuando cayó e investigamos, no para ratificar una ley ya enunciada sino para descubrir otra nueva, nos sorprenderá enormemente comprobar que ha habido en la historia muchos poderes que cayeron cuando estaban tan fuertes, o casi, como nunca antes. La conclusión es que desarticular una élite gobernante puede ser sorprendentemente fácil. Organizar el nuevo poder es, por lo común, mucho más difícil.

Lo que un sistema de estratificación jerarquiza son grandes segmentos de la población. Si la estratificación es, como dijimos, una no necesaria distribución de funciones, con una correspondiente y artificiosa distribución de recompensas sociales, administrada mediante la violencia organizada, cada uno de los grandes segmentos de población, además de conjunto funcional, actúa como matriz de diferenciación y continuidad. Tiene en sí todos los gérmenes necesarios para diferenciarse cualitativamente de otros segmentos y asegurar, para su bien o para su mal, su propia continuidad como conjunto social.

Los sistemas de estratificación giran en torno de varios ejes de distribución compulsiva de funciones, pero uno de esos ejes es siempre más determinante que otros. El eje de distribución de grandes funciones económicas es el que más reiteradamente aparece en la historia como el central. También actúan, con mucha frecuencia, ejes menos determinantes: étnicos, lingüísticos, religiosos, culturales, de edad y de sexo. La presencia de ejes múltiples encubre la condición más determinante de uno de ellos: es entonces cuando el conflicto étnico, religioso o cultural estalla con furia sin que casi nadie advierta que el eje más visible del conflicto actúa como subordinado respecto del más determinante que, tantas veces, es el económico.

Aún cuando la estratificación sea primariamente de origen económico, nunca sus estratos son excluyentemente económicos. El sociograma resultante muestra siempre un entrecruzamiento de funciones diferentes bastante complejo. Pero la interpretación del sociograma requiere, a la vez, un ordenamiento por familias de funciones. Así, en su segunda versión, el sociograma traduce mejor la realidad histórica y es entonces cuando han de aparecer ciertas funciones económicas como determinantes.

Cada estrato en un sistema estratigráfico sólo existe en función de otros y, a partir de esa realidad, es lógico suponer que en todos los sistemas estratigráficos producidos hasta ahora hay un número reducido de posibilidades de distribuir los porcentajes de población correspondientes a los grandes estratos. Uno de los factores más importantes que originan esta distribución porcentual es la relación entre el nivel tecnológico de la producción y la organización de la sociedad global, por una parte, y la

disponibilidad de recursos naturales, por otra. Así planteada, hay cierta simetría porcentual en la distribución de los segmentos de las pirámides estratigráficas correspondientes a sociedades con niveles similares de tecnología y disponibilidad similar de recursos naturales. Conviene advertirlo: estas regularidades reiteradas pueden ser interpretadas por sociólogos de campo como evidencia de la espontaneidad de los grandes sistemas de estratificación, sobre todo si el sociólogo descubre, para su sorpresa, que la pirámide resultante para un país ranciamente capitalista es la misma que la correspondiente a otro que se considera arquetipo de socialismo (igual porcentaje para el sector a cargo de las decisiones básicas; igual para las decisiones intermedias; igual para los destinados a obedecer). Pero no hay tal: todo sistema estratigráfico es la consecuencia de un invento de los menos impuestos a los más, aplicado sobre un trasfondo de recursos naturales y de nivel tecnológico.

e] LA NATURALEZA RELACIONAL DE LAS ETNIAS

Observando las clases o las castas dentro de un sistema de estratificación, muchos historiadores, sociólogos y antropólogos no han tenido dificultad para comprender la naturaleza relacional de cada una: si hay una clase es porque, cuando menos, hay otra más; si hay una casta, lo mismo. Pero no ocurre así con los grupos étnicos y otros tipos de conjuntos culturales.

Para no pocos antropólogos, cada uno de esos grupos es una realidad en sí misma, no relacional. El grupo étnico existiría aunque no existieran otros grupos étnicos. Las luchas entre grupos étnicos localizadas en la historia están siempre tan cruzadas de conflictos económicos, culturales, religiosos, políticos, que no es fácil delimitar el monto de lo étnico que las ha determinado. Un grupo de cazadores de piel amarilla puede existir como tal aunque nunca se ponga en contacto con otros grupos de distinto color, y nunca llegue a establecerse entre aquél y otros conjuntos cromáticos una distribución de funciones o conflictos abiertos. Esto es verdad, pero lo más probable es que la percepción de su etnia como elemento de identificación grupal haya sobrevenido en la historia al establecerse la relación conflictual con otra etnia diferente y, más aún, cuando se haya creado, por la vía de la violencia, un sistema estratigráfico donde el privilegio haya coincidido con las líneas de separación étnica.

Es posible algo más aún: que el conjunto de características físicas que configuran una etnia haya sido el fruto de una compulsa empírica de diferencias notorias entre un grupo dominante y otro grupo dominado, como procedimiento, en parte, de codificar el privilegio y, en parte, de justificarlo. Es secular la tendencia en el grupo dominante a identificar el rasgo formal o físico como exteriorización, o comprobación, de superioridad innata: el color de la piel, la estatura, las facies.

Si nuestra hipótesis fuera cierta, quedaría aún por explicar cómo y por qué apareció el concepto de raza en la filosofía de la historia y la antropología física. Una cosa es la percepción de algunas diferencias somáticas por parte de los miembros de grupos estratificados o en vías de estratificación y otra la clasificación por los investigadores de grandes conjuntos de la población de la tierra también por diferencias hereditarias: somáticas exclusivamente según unos, somáticas y psicológicas según otros.

La utilización del concepto de raza por el nazismo y el fascismo condujo, sobre todo al finalizar la guerra en 1945, a una amplia revisión del planteamiento científico del tema. El análisis retrospectivo que se hizo de todo lo investigado hasta entonces sobre razas comprobó su completa inconsistencia metodológica y teórica. Lo único que quedó en pie del debate fueron algunas observaciones empíricas que debían ser explicadas dentro de un marco teórico completamente diferente.

La definición de *raza* –o *grupo étnico,* como propusieron los firmantes de la primera de las dos declaraciones sobre el tema propiciadas por la UNESCO (1950)–, depurada de todos los elementos científicamente dudosos y reducida al mínimo realmente aceptable por los especialistas, reprodujo muy de cerca la primera parte de la enunciada por Haldane en 1938 ("Un grupo que comparte en común cierto conjunto de caracteres físicos innatos y un origen geográfico dentro de cierta zona"). En efecto, las razas se definen en ese documento como grupos de la humanidad que poseen diferencias físicas bien desarrolladas y trasmisibles por herencia, en contraste con otros grupos. Las diferencias físicas que en ese momento utilizaban los antropólogos como elementos de clasificación eran las siguientes: color de la piel, estatura, forma de la cabeza y de la cara, pelo, ojos, nariz y forma del cuerpo. Esta corriente de pensamiento negó la validez de toda prueba relativa a posibles diferencias psicológicas.

Aún después del intenso proceso de depuración surgido como respuesta a la prostitución científica introducida por el nazismo y el fascismo, la compulsa de rasgos diferenciales a que se llega no sobrepasa un nivel empírico arbitrario. También podrían clasificarse *las razas* por cualesquiera de las muchas otras características físicas que tiene el cuerpo humano y, en este caso, en vez de las tres grandes razas –caucasoide, negroide y mongoloide– tendríamos otras totalmente inesperadas.

Estas modalidades de la antropología física nos hacen pensar que su concepto de raza, aunque superado con criterio crítico en una etapa última, sólo logra expresar en términos más analíticos la percepción crudamente empírica de algunos de los elementos somáticos más notorios que, a través de siglos, se utilizaron para establecer diferencias estratigráficas entre grupos. No sería la primera vez –ni será la última– que la ciencia occidental de lo social se reduzca a codificar el privilegio y el prejuicio.

El importante esfuerzo de muchos investigadores y de la UNESCO para enfrentar la prostitución científica mencionada fue seguido por la iniciativa de algunos genetistas que, abandonando toda diferenciación somática, propusieron la utilización de los grupos sanguíneos para diferenciar conjuntos étnicos. Es probable que la tentativa más lograda sea la de Boyd (1952). Descansa sobre el principio de la especificidad genética como consecuencia del aislamiento geográfico. Será necesario someter a la teoría de Boyd a una crítica histórica antes de pronunciarse sobre su aceptabilidad.

Revisando los trabajos más recientes de los genetistas, nos ratificamos en nuestra opinión. A la tesis, divulgada entre los antropólogos según la cual el grupo étnico, así como también otros grupos culturales, es un valor por sí, oponemos la hipótesis histórica de que el grupo étnico y algunos grupos culturales no elaboran su percepción de lo étnico ni de lo cultural diferencial hasta el momento en que se establece una relación conflictiva con otros grupos y que esta modalidad de localizar líneas notorias de contraste se trueca rápidamente en mecanismo lógico de justificación del conflicto o del privilegio.

La etnia es una realidad de insignificante valor intrínseco para el ser humano y sólo lo adquiere muy grande cuando éste necesita asegurarse una pertenencia grupal después de estallado el conflicto. En nuestra opinión, la etnia es una realidad tan relacional como la casta y la clase.

f] ÓRDENES, ESTAMENTOS, CASTAS, CLASES

Los conjuntos diferenciados y relacionados entre sí jerárquicamente dentro de una estratificación (que podemos llamar, en forma genérica, estratos) pueden tener, según sea el tipo de sociedad global al que pertenezcan, un origen y una interrelación diferentes. Las denominaciones que aparecen con mayor frecuencia en la historia son las de castas, órdenes, estamentos y clases.

Se admite comúnmente que los tres primeros grupos tienden a ser cerrados y el último abierto. Las castas suelen estar muy directamente conectadas con la diferenciación étnica, y regidas por una costumbre imperiosa. Las órdenes y los estamentos son grupos funcionales que casi siempre están encuadrados en normas legales estrictas. Las clases, según asegura la tradición occidental, son grupos funcionales abiertos sin protección legal. Las castas, las órdenes y los estamentos son endogámicos; las clases, exogámicas.

Estos conceptos encierran una parte de verdad histórica, pero no toda. Podemos, al respecto, formular las siguientes observaciones:

1. La *movilidad vertical* es más fácil entre clases que entre los otros grupos entre sí. Pero en todos los tipos es muy difícil. A la vez, aún en los sistemas de castas que han sido estudiados existe movilidad vertical, aunque muy limitada. La conclusión general, aplicable a los órdenes, las castas, los estamentos y las clases es que la movilidad vertical nunca está ausente, pero nunca excede ciertos porcentajes limitados. Hay excepciones: en las etapas formativas de un sistema y cuando se produce una ruptura en uno ya en funciones puede ser mucho más fácil acceder a una casta o a una clase. Pero todo sistema estratigráfico consolidado se ha defendido mediante los dos procedimientos:

   i) estimulando un mínimo de movilidad vertical;

   ii) impidiendo un máximo.

2. Sin embargo, no debe desorientarnos el hallazgo en el pasado o la creación en el futuro de sistemas de estratificación basados en la desaparición del carácter hereditario del status (el hijo del obrero tendría las mismas posibilidades que el del no-obrero) y el ingreso a la élite gobernante exclusivamente, o casi, por vías no hereditaria. Aún así, la matriz estratigráfica seguiría funcionando. La sociedad también estaría estratificada.

3. La *diferenciación étnica* y la *cultural* son casi universales. Aparecen muy evidentes en muchos sistemas de castas, pero existen asimismo en los sistemas de clases, como en Estados Unidos o Argentina.

4. El *status legal* se encuentra, en algunos de ellos, expresamente establecido (órdenes, estamentos, castas). Pero no está ausente en ninguno. En los países con estratificación de clases, hay multitud de normas legales discriminatorias de la más diversa índole: protección de la gran propiedad territorial en perjuicio de la pequeña y del no propietario, prohibición a los analfabetos de elegir a sus gobernantes, impuesto al voto, requisitos educacionales para el ejercicio de ciertos cargos, limitación numérica estricta para el ingreso a las carreras universitarias, educación pagada, procedimientos judiciales engorrosos y caros, impuestos indirectos sobre el consumo e igualdad en las tarifas de transportes y otros servicios públicos (con lo cual la ley obliga al muy pobre a pagar exactamente la misma cantidad de dinero que al muy rico por un alimento, por el pasaje de un autobús o por una unidad de consumo de corriente eléctrica), condiciones onerosas impuestas para el ejercicio de una profesión o para iniciar cierta actividad lucrativa, etc., etc.

Finalmente, debemos agregar que, aún cuando la aparición de los distintos tipos de estratos corresponde a tipos diferentes de organización social, es erróneo suponer que la presencia de las clases excluya definitivamente a los otros tipos. Una clase puede transformarse en casta en una etapa de su evolución. Un sistema de castas puede estar entretejido entre un sistema de clases. El mayor rigor defensivo de una clase que se sienta amenazada –o de un sector de una clase– puede hacer reaparecer, como fruto aparentemente anacrónico, un robusto sistema de estamentos. La solución corporativa para la crisis económica y política del capitalismo que se aplica por vía legal en Alemania, Italia y España en el siglo XX, es un intento de defensa del sistema de clases mediante el injerto de un sistema de estamentos que le sirva de prótesis.

g] LA ESTRATIFICACIÓN: UN MACROSISTEMA DE MICROSISTEMAS

Desde que una sociedad estratificada adquiere cierta complejidad –una organización tribal que derrota a otra y la incorpora a su dominio y que, además, desarrolla diferenciaciones funcionales permanentes– se gesta en su entraña más de un sistema de estratificación. En las sociedades contemporáneas de mayor complejidad –Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Unión Soviética, India, Japón– hay una verdadera red de sistemas de estratificación.

Cada uno de ellos cumple un objetivo de orden funcional y puede operar en escala regional o nacional. Una profesión determinada –la de médico, la de profesor– se encuentra habitualmente estratificada; es decir, sus miembros se agrupan por sectores que no sólo responden a una pauta de eficiencia sino, en alto grado, a otra de privilegio. Se trata de un sistema de estratificación profesional que quizá se extienda a todo el país. Además, en una región opera una matriz de distribución de funciones sociales globales que da lugar a la aparición de clases locales: esas aristocracias, ese artesanado, esa burocracia regionales firmemente arraigados en un subsuelo de pequeños privilegios que pierden sentido más allá de su reducida zona.

Localizar todos los sistemas de estratificación en una sociedad grande y compleja contemporánea puede ser tarea imposible. Debemos suponer que se encuentran por miles. Pero de esta observación no puede inferirse que cada uno de los sistemas tenga su validez y su lógica autónomas. Como todos los conjuntos que integran la realidad social, los sistemas de estratificación dentro de una sociedad global se entrelazan, se condicionan, se compensan y se descompensan, se integran y se desintegran sin cesar. Cuando observamos el sociograma resultante, aparecen las líneas de varios macrosistemas y, además, las de un verdadero super-sistema dentro del cual, y sólo dentro del cual, los otros macrosistemas y la multitud de microsistemas adquieren su sentido definitivo y completo.

El caso del sistema estratigráfico de la India puede tomarse como paradigma. Su estructura, su historia, su filosofía hablan, para el investigador contemporáneo, con sorprendente claridad, debido a que presenta una codificación social muy consolidada que se expresa con símbolos extremadamente notorios. Las poblaciones arias que se radicaron en el norte del territorio de lo que hoy es la India, doce o quince siglos antes de Cristo, ya estaban divididas en cuatro grandes agrupamientos. A partir de entonces, el genotipo de la casta fue ordenando todas las relaciones jerárquicas. La filosofía hindú creó un mecanismo lógico de justificación: el *karma* es una cadena de reencarnaciones sucesivas que tiene sus propias normas, según las cuales el miembro de una casta que ha acatado su status con humildad en vida reaparece, en otra reencarnación, como miembro de la casta inmediatamente superior. El cielo en la tierra. Las religiones se repiten, con distintas imágenes teológicas y una sola justificación terrenal. La buena conducta del hombre religioso siempre consolida un sistema determinado de clases sociales.

Como fruto de un multiplicador infinito, el número de castas –grandes, medianas y pequeñas; locales, regionales y nacionales– llegó a hacerse incontable. El censo nacional de 1931 registró aproximadamente tres mil, pero se admite que gran número de las subcastas locales no fueron incluidas. Algunos autores contemporáneos calculan el total en varios miles, mientras otros prefieren reconocer que el número es enorme y, de hecho, inverificable (Kosambi, 1945, 15; Srinivas-Damle-Shahani-Beteille, 1959, 138).

Esa selva de agrupamientos tiene un orden. Así como un individuo puede pertenecer simultáneamente a más de una casta, las subcastas pueden actuar dentro del perímetro de una casta. Pero el más coordinador y determinante de todos los ordenamientos es el de las cuatro grandes castas nacionales que, por sus determinaciones económicas y sociales, se aproximan a una constelación de clases. La incontable multitud de microsistemas tiene un nombre: *jatis;* el macrosistema de las cuatro castas tiene el suyo: *varna.* Cada uno es miembro de un grupo, o de más de uno, en el *jatis;* pero simultáneamente tiene una pertenencia y una referencia en el *varna.*

Si traducimos el simbolismo indio a términos occidentales nos sorprenderá la similitud que vamos a encontrar con los sistemas de clases sociales en las sociedades capitalistas y en la Unión Soviética. La matriz de la estratificación presenta mil rostros, pero parece que tiene un solo espíritu verdadero, como en el misterio de la trinidad.

Aunque haya una multitud impensable de microsistemas de estratificación, siempre algunos son más dinámicos, tienen mayor capacidad generadora que otros. Aunque haya varios macrosistemas, siempre uno es más determinante que los otros. Si, en definitiva, lo que encontramos es un macrosistema gigantesco, siempre habrá un macrosistema menor que será su columna vertebral.

En síntesis, y a título de simplificación, digamos que, salvo en casos excepcionalmente simples, toda estratificación es un macrosistema de microsistemas.

Así disecado un sistema global de estratificación, se comprenderá mejor la importancia de una modalidad que, con frecuencia, no ha sido percibida o lo ha sido sólo superficialmente y que debemos suponer propia de su naturaleza y, por tanto, existente en todas las sociedades estratificadas: la matriz de la estratificación se multiplica sin solución de continuidad.

En efecto, si la sociedad nacional está dividida en tres grandes clases sociales, cada una de ésta tiene su propia y compleja estratificación interna, a tal extremo que la mayor parte de los conflictos que surgen son entre sectores dentro de una misma clase y no entre clases, aunque los verdaderos conflictos interclases son los que generan consecuencias más hondas y de mayor proyección. Por supuesto, la magnitud y la frecuencia de los conflictos intersectoriales dentro de cada clase dependen del tipo de sociedad global y de la etapa histórica. Como, por otra parte, los conflictos intersectoriales promueven también alianzas intersectoriales, es frecuente el tipo de alianza que desborda los límites de las clases.

La multiplicación del genotipo de la estratificación opera, asimismo, en los más diversos órdenes y niveles. En una sociedad fuertemente estratificada, están también fuertemente estratificados la familia, la asociación voluntaria, la empresa pública y la privada, el establecimiento de enseñanza, la iglesia.

Ya Aristóteles percibió oscuramente que las luchas entre clases sociales generan consecuencias de gran importancia. Veintitrés siglos después, Engels y Marx anunciaron el principio con precisión normativa. Pero lo común en la historia ha sido que los conflictos entre clases se presenten en la forma de un complejo diagrama de choques y alianzas sectoriales inestables, que sólo adquieren el perfil de los grandes encuentros generales entre clases cuando se los ve proyectados sobre un contexto social amplio y, casi siempre, en un período prolongado. Más que los planteamientos generales excesivamente simplificados del *Manifiesto comunista* (1848), el aporte conceptual y metodológico más importante en esta materia fue dado por Marx y Engels en el análisis de episodios cercanos a ellos en el tiempo: *Alemania: revolución y contrarrevolución* (1851-1852); *Las luchas de clases en Francia: 1848-1850* (1850); *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852); *La guerra civil en Francia* (1870-1871), el primero de Engels con la colaboración de Marx y los otros tres de Marx.

El desarrollo de la conciencia de clase y la función histórica de las clases son fenómenos que forman parte de ese sociograma intensamente complejo en acción y cuyas magnitudes reales parece imposible descubrir si no se logra percibirlos dentro de la totalidad del proceso.

h] DISTINCIONES

Aunque las supongamos obvias en lo expuesto, no es ocioso insistir en algunas distinciones para que nuestra posición quede más clara.

Si bien admitimos, como otros autores, que la estratificación nace con el excedente, en ningún momento podemos pensar que la desaparición del excedente sea la condición para que desaparezca la estratificación. La estratificación es un tipo histórico de ordenamiento –que nosotros hemos calificado de no necesario– y no constituye ni la precondición, ni el mecanismo técnico del excedente. Las tentativas de encontrarle una fundamentación antropofilosófica permanente –el hombre es por naturaleza malo y haragán, y sólo se le puede encasillar mediante un sistema de clases– nunca han volado más allá que una antigua conseja.

Toda estratificación lleva consigo un costo social (económico, organizativo, político, cultural, psicológico) que en los países cuya historia conocemos bien sabemos que ha sido y es extraordinariamente elevado. Del *quantum* del progreso de un sistema –Estados Unidos durante la segunda y tercera revoluciones industriales; la Unión Soviética durante los planes quinquenales y después de la Segunda Guerra Mundial– hay que deducir el costo social de la estratificación para hacer el balance definitivo, en lugar de contabilizarlo como condición indispensable para la producción de ese *quantum.*

Excedente y estratificación no son sinónimos. Estratificación y sistema social, tampoco. Finalmente, tampoco lo son estratificación y distribución de funciones (aquélla, hemos sostenido, es un modo no necesario de distribuir funciones).

Usamos el vocablo *estratificación* como lo genérico, al modo que los geólogos cuando escrutan la corteza terrestre. En nuestro caso, el vocablo es neutro: no implica aceptar, ni mucho menos, la teoría del *continuum,* ni cualquier otra posición que desdibuje las fracturas conflictuales.

No intentamos, en esta página, formular pronósticos. Nos basta con agregar que las ciencias sociales de Occidente no han podido elaborar un argumento científicamente válido acerca de la perdurabilidad de la estratificación.

SEGUNDA PARTE

EL UNIVERSO DEL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD SOCIAL

Capítulo VI

LA APTITUD GNOSEOLÓGICA

a] HACIA UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD SOCIAL [1]

Pensar sobre cómo pensamos, sobre cómo llegamos a conocer el mundo físico y a conocernos nosotros mismos tiene en Occidente la antigüedad de su cultura. Los griegos dejaron los gérmenes de una gnoseología. La Edad Media resolvió su problema trasladándolo a la teología. A partir del Renacimiento se va elaborando una gnoseología que aspira a acompañar el desarrollo científico y otra que se mueve dentro de los límites de una verdad revelada, absoluta o intuida.

Conocer el mundo físico no es, sin embargo, lo mismo que conocer la realidad social de los hombres, aunque ambos procesos tienen capítulos comunes. En la cultura occidental, cuya teoría del conocimiento de lo físico tiene raíces tan antiguas, sólo surgen contribuciones parciales –y esto a partir del siglo XIX– para la elaboración de una teoría del conocimiento de la realidad social. Hay, claro está, aportes utilizables y fecundos procedentes de otras disciplinas científicas, y en la historia de la filosofía occidental surgen líneas de pensamiento que es indispensable explorar. Tarea ésta nada compleja, porque se trata de clásicos de fácil acceso.

Thomas Hobbes (1588-1679) es claro, didáctico. Los pensamientos del hombre, considerados individualmente, son:

> "una representación o apariencia de alguna cualidad o accidente de un cuerpo fuera de nosotros, lo cual es comúnmente llamado un objeto. Un objeto determinado actúa sobre los ojos, oídos y otras partes del cuerpo del hombre; y mediante la diversidad de su acción, produce la diversidad de aspecto [...]. No hay concepción en la mente humana que no haya sido en tu origen, totalmente o por partes, engendrada en los órganos de los sentidos."

El proceso es éste:

> "La causa de la sensación es el cuerpo externo, u objeto, que presiona el órgano característico de cada sentido [...] y esa presión, por la mediación de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo continúa internamente hasta el cerebro y el corazón, ocasiona allí una resistencia, o contrapresión, o empeño del corazón de descargarse, empeño que, por estar orientado hacia afuera, parece ser alguna cosa exterior a nosotros. Y este parecer o fantasía es lo que los hombres

> llaman sentido; y consiste, en cuanto al ojo, en una luz o color figurados; en cuanto al oído, en un sonido; en cuanto a la nariz, en un olor; en cuanto a la lengua y el paladar, en un sabor; y en cuanto al resto del cuerpo, en calor, frío, dureza, suavidad y todas las otras cualidades que discernimos mediante la sensibilidad. Todas las dichas cualidades, llamadas sensoriales, están en el objeto que las ocasiona además de tantos movimientos diversos de la materia por los cuales presionan nuestros órganos diversamente. No hay nada en nosotros que sea presionado y que sea algo más que diversos movimientos (porque el movimiento sólo produce movimiento)”. (*Leviathan*, 1651, cap. I. Trad. nuestra).

Triunfo de la mecánica, pero llevando sus consecuencias hasta un materialismo integral, porque Hobbes niega la existencia del alma y, en el enfrentamiento de Iglesia y Estado, toma el partido de este último.

Su gnoseologia y su negación de la metafísica se conectan en seguida con una posición militante: las universidades del mundo cristiano, basándose en Aristóteles, enseñan que la cosa vista arroja sobre el ojo una “especie visible”, la cosa oída una “especie audible”, y así sucesivamente, lo cual constituye “un discurso sin significación”, que deberá ser suprimido cuando se reajuste la función de las universidades en el *Commonwealth.* Mecanicismo, gnoseologia materialista y objetivista, ateísmo y anti-clericalismo. El filósofo escribe páginas que pueden inspirar, en su momento, a una burguesía en ascenso o a un monarca que se rebele contra la tutela papal.

John Locke (1632-1704) trabajó durante más de treinta años de su madurez intelectual en redactar y depurar su *Ensayo referente al conocimiento humano* y dejó, por fin, los originales corregidos para una edición definitiva poco antes de fallecer. Esta edición definitiva vio la luz en 1706. Allí se enfrentan dos tesis en conflicto.

> “Yo sé –reconoce– que es una doctrina aceptada la de que los hombres tienen ideas innatas y caracteres originales impresos sobre sus mentes en su primerísimo ser”.

Error, afirma: la mente es un “papel blanco”. A la pregunta de dónde la mente se provee de todos los materiales de la razón y el conocimiento, responde: “De la experiencia, en la que todo nuestro conocimiento está fundado y de la que, en última instancia, deriva”. Pero ese origen se desdobla. Hay dos “fuentes de conocimiento”: la sensación, “que depende enteramente de nuestros sentidos” y la reflexión, “que cada hombre tiene enteramente en sí mismo” y que consiste en “la percepción de las operaciones de nuestra propia mente”, operaciones que proporcionan al entendimiento “otro conjunto de ideas que no podrían lograrse de las cosas externas" (*An essay concerning human understanding,* vol. I, libro II, cap. I. Trad. nuestra).

Padre reconocido de la teoría denominada liberalismo burgués en el léxico actual –una de las varias expresiones políticas del capitalismo occidental–, Locke acepta el objetivismo empirista, digno de corresponder a la revolución científica de su tiempo, pero deja a salvo un mínimo de actividad mental autónoma, con lo cual su teoría del "papel blanco" reconoce dos fuerzas capaces de borronearlo: una exterior y otra interior, puesta ésta, sin embargo, en movimiento por aquélla.

George Berkeley (1685-1753), obispo de Cloyne, Irlanda, concibe su obra en oposición a la teoría del conocimiento de Locke, cuya difusión en los medios intelectuales del siglo XVIII inglés había acompañado las transformaciones científicas y el ascenso de la monarquía y la burguesía británicas a la primera categoría del poder mundial.

> "Se nos dice –escribe– que como la mente es capaz de considerar cada cualidad por separado, o abstraído de aquellas otras cualidades con las que se encuentra unida, construye, por ese medio, ideas abstractas. Por ejemplo [...] construye las ideas abstractas de extensión, color y movimiento".

Pero, a pesar de esta opinión –que es la de Locke, autor al que cita expresamente en otros pasajes de sus obras– el hecho cierto es que "me es imposible formarme la idea abstracta del movimiento como algo distinto del cuerpo que se mueve y que no es ni rápido ni lento, ni curvilíneo ni rectilíneo; y lo mismo puede ser dicho de todas las otras ideas generales abstractas". Por lo cual "niego que yo pueda abstraer una de otra, o concebir separadamente, aquellas cualidades que no pueden existir separadamente". Sin embargo, advierte, "no niego en absoluto que haya *ideas generales,* sino que haya algunas *ideas generales abstractas" (A treatise concerning the principies of human knowledge,* 1710, introducción. Trad. nuestra).

Hasta aquí, Berkeley, al entrar de este modo en el antiguo debate sobre los universales, se afilia a las corrientes empiristas. En su negación de Locke, incisivo a menudo sin perder la impecabilidad de su estilo rico en recursos literarios, llega a satisfacer a los pragmatistas más exigentes al declarar la imposibilidad de concebir el movimiento sin el cuerpo que se mueve. Su crítica de Locke –gnoseológica y ontológica– ataca a veces lo que hay en este autor de residuos metafísicos. Su afirmación de que no pocos de los postulados de los filósofos contemporáneos, cuando tratan de la noción de lo abstracto, se disuelven en un "abuso del lenguaje" (*ibídem*) y su insistencia sobre este argumento en otros pasajes de sus obras obligan a reconocerle como un importante predecesor del empirismo lógico del siglo XX, cuyo programa explícito es el de acabar con los residuos metafísicos y teístas en la formulación científica y forjar un lenguaje científico objetivo.

Pero la solución fundamental que ofrece su gnoseología, en contraposición a la de Locke, le ubica como un extremista del subjetivismo.

> "Que ni nuestros pensamientos ni pasiones, ni ideas formadas por la imaginación, existen sin la mente, es lo que todos admitirán. Y a mí me parece no menos evidente que las distintas sensaciones o ideas impresas sobre el Sentido, como quiera que se mezclen o combinen (es decir, cualquiera sea el objeto que compongan), no pueden existir sino en una mente que las perciba [...]. Lo que se dice de la existencia *absoluta* de seres impensables sin ninguna relación con el hecho de que se les perciba es para mí perfectamente incomprensible [...]. No es posible que tengan ninguna existencia fuera de las mentes o cosas pensantes que les perciban".

En consecuencia:

> "todos aquellos cuerpos que componen el poderoso esqueleto del mundo carecen de toda sustancia sin una mente [y por lo tanto] mientras no sean realmente percibidos por mí, o no existan en mi mente o en la de cualquier otro espíritu creado, no deben tener ninguna existencia, o bien subsistir en la mente de algún Espíritu Eterno" (*ibídem*, parte I).

En definitiva, es Dios el que nos asegura la existencia de toda la realidad material y de su continuidad histórica.

Hay otras formas de subjetivismo en el pensamiento occidental cuyo significado último no es tan claro. Despojadas de su vaguedad termino-lógica y metodológica, se advierte en ellas un esfuerzo grande por captar la verdad de los universales, por salvar el principio del ordenamiento por clases y especies de todo lo real, por comprender la permanencia del cambio a través de las múltiples formas transitorias. En algunos autores, lo que ellos consideran actividad mental o entes metafísicos evoca los principios de ese ordenamiento fundamental de una realidad eternamente cambiante que ellos advierten pero no logran explicarse con mayor claridad. Es común denominar *subjetivistas o idealistas* a estas posiciones.

David Hume (1711-1776) es, como Locke, hijo de una era de optimismo racionalista, de progreso económico y orgullo nacional. La "esencia de la mente", explica, tan desconocida para nosotros como "la de los cuerpos externos", sólo puede sernos accesible mediante "cuidadosos y exactos experimentos y la observación de aquellos efectos particulares que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones". De la experiencia se debe partir y ella es también el límite del conocimiento posible: "no podemos ir más allá de la experiencia y cualquier hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originales de la naturaleza humana debe de inmediato ser rechazada como presuntuosa y quimérica".

La filosofía moral, reconoce, tropezará con algunos inconvenientes, en su ejercicio metodológico, que no tiene la filosofía natural.

> “Debemos, por tanto, reunir nuestros experimentos en esta ciencia partiendo de una observación cuidadosa de la vida humana, y tomarlos tales como aparecen en el curso común del mundo, es decir, en la conducta de los hombres en compañía, en las actividades económicas y en sus placeres. Cuando los experimentos de esta clase sean juiciosamente recogidos y comparados, podemos tener la esperanza de organizar sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquiera otra concebida por la inteligencia humana”.

Parece el manifiesto de una escuela conductista en psicología o de una cátedra de sociología de la encuesta en Estados Unidos.

Se trata de “la ciencia del hombre”, que constituye “la única sólida base de las otras ciencias" y que debe levantarse “sobre la experiencia y la observación”. Desde que se aplicó la “filosofía experimental” a los “temas naturales” ha transcurrido más de un siglo hasta que pueda aplicarse a los “temas morales”, lo cual sólo podía haber ocurrido en Gran Bretaña, patria del autor, porque “el progreso de la razón y la filosofía sólo pueden surgir en una tierra de tolerancia y libertad” (*A treatise on human nature,* 1739-1740, introducción. Trad. nuestra).

El origen de nuestro conocimiento constituye un proceso elemental, que el autor explica en términos claros.

> “Todas las percepciones de la mente humana se resuelven en dos clases distintas, que llamaré Impresiones e Ideas. La diferencia entre éstas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con los cuales golpean la mente y encuentran su ruta hasta nuestro pensamiento o conciencia. A aquellas percepciones que entran con mayor fuerza y violencia podemos llamar *Impresiones;* y, con este nombre, abarco todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *Ideas* quiero significar las imágenes debilitadas de éstas en el pensamiento y el razonamiento; tales como, por ejemplo, son todas las percepciones por el presente discurso, exceptuando sólo las que se produzcan por la vista y el tacto, y exceptuando el placer inmediato o el desagrado que pueda ocasionar”.

Este planteamiento conduce a “una proposición general”:

> “todas nuestras ideas simples en su primera aparición derivan de impresiones simples, que corresponden a ellas, y que ellas exactamente representan”.

El autor reconoce en seguida que “no es absolutamente imposible que las ideas surjan antes que sus impresiones correspondientes” (*ibídem*, sección I. Trad. nuestra).

Hume, ateo y antimetafísico, liberal y orgulloso de su britanidad, filósofo de la libertad burguesa en los años en que la burguesía británica esclavizaba africanos y los vendía en varios continentes, escribe, con vocablo preciso, la teoría del conocimiento para su “ciencia del hombre”. Es la teoría de la “representación exacta”, que no admite margen de error ni duda acerca de sus transparentes y elementales mecanismos. La victoria de la pura racionalidad, que no necesita ya invocar a Dios, ni al alma, ni a la metafísica.

La versión caricaturizada de esta corriente gnoseológica está dada por el sensacionismo de Étienne Condillac (1754) y el conductismo del hombre-máquina de Julien La Mettrie (1748).

b] HACIA UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD SOCIAL [2]

El subjetivismo berkeliano y el objetivismo tipo “papel blanco” han ido alternándose en el transfundo de la polémica gnoseológica durante los siglos XIX y XX, cuando los oponentes eran filósofos o ensayistas que no lograban hacer aportes nuevos al análisis heredado del siglo XVIII. Pero, al margen de esos sectores, hubo otras contribuciones, de distinta procedencia, que fueron agregando elementos fundamentales para superar las posiciones iníciales.

Sartre tiene razón cuando observa que la teoría del conocimiento constituye el punto débil del marxismo (1960, 30n), pero algunos de los escasos textos de los clásicos de esa escuela sobre la materia son importantes en más de un sentido.

El joven Marx escribió en 1845, en su primera tesis sobre Feuerbach, un puñado de líneas que anunciaban, casi en clave, la posibilidad de una teoría del conocimiento que superara, con amplitud, los términos dados de la polémica.

> “El defecto principal de todo el materialismo que ha existido hasta ahora, incluyendo el de Feuerbach, es que concibe el objeto, la realidad, lo sensible, sólo en la forma de *objeto de contemplación* pero no como *actividad sensorial humana,* como práctica, no subjetivamente. Ocurre así que, en oposición al materialismo, el aspecto *activo* ha sido desarrollado por el idealismo, pero sólo en abstracto, ya que, por supuesto, el idealismo no conoce la verdadera actividad sensorial como tal” (trad. nuestra de la versión inglesa).

El sujeto en el idealismo es activo; en el materialismo tipo siglo XVIII es pasivo. Para “todo el materialismo que ha existido hasta ahora” el sujeto *contempla* la realidad exterior, no la asimila como “actividad sensorial humana”. El materialista admite, aunque no lo sepa, un desdoblamiento fatal: yo y el mundo, entre los cuales sólo hay puentes de tránsito unidireccionales, pero no intergestación.

La tercera tesis explica:

> "La doctrina materialista según la cual los hombres son productos de las circunstancias y de la educación y que, por tanto, los hombres diferentes son el producto de otras circunstancias y otra educación, olvida que las circunstancias son cambiadas, precisamente, por los hombres y que el mismo educador debe ser educado".

La intergestación sujeto-objeto, hombre-realidad exterior. Ambos elementos pierden su autonomía. El joven Marx, un materialista que comprende la índole del proceso dialéctico.

La novena, en fin:

> "El logro mayor del materialismo contemplativo –es decir, el materialismo que no comprende lo sensorial como actividad práctica– consiste en percibir individuos aislados en la sociedad civil" (*ibídem*).

¿Qué otra cosa, en efecto, puede ser el hombre como receptor pasivo, a la manera de Hobbes, Locke y Hume? A la economía y al derecho individualistas corresponde una teoría del conocimiento cuyas criaturas están *aisladas en la "sociedad civil".*

Tampoco Engels dedicó sino algunos pasajes al tema, pero los hay de su pluma excepcionalmente sustanciosos. Los productos del cerebro humano –observa– son, "en último análisis, también productos de la Naturaleza" (*Anti-Dühring,* parte I. Trad. nuestra de la versión inglesa). Igualmente, mediante esta comprobación se abandona la dicotomía irreductible hombre-realidad exterior. El hombre es parte de la realidad exterior.

Los fenómenos de la naturaleza –continúa en seguida– están sistemáticamente interconectados y, aunque la ciencia trata de demostrar esta interconexión sistemática de modo completo y en detalle:

> "nos resulta imposible y siempre nos resultará imposible un adecuado y exhaustivo planteamiento científico de esta interconexión, la formulación, en el pensamiento, de una imagen exacta del sistema mundial en que vivimos [...]. Cada imagen del sistema mundial es y sigue siendo, de hecho, limitada, objetivamente debido a la etapa histórica y subjetivamente debido a la constitución física y mental del individuo" (*ibídem*). Nada de "papel blanco".[4]

[4] Lenin dedicó una obra a la teoría del conocimiento: *Materialismo y empiriocriticismo* (1908). Es el fruto de su encrespada polémica con los teóricos rusos acerca de Mach y las primeras manifestaciones del positivismo lógico. Su aporte no es importante en materia epistemológica. Reitera las posiciones más generales del materialismo, pero no enriquece su análisis. Hay algunos párrafos que nos engendran fuertes dudas: aquellos en los que sostiene que el mundo exterior se *refleja* en la conciencia (caps. I, III, V), en apoyo de lo cual cita pasajes de Engels donde este concepto no aparece. Sospechamos que pueda tratarse de un error de la traducción española, que es la que tenemos a la vista (Editorial Pueblos Unidos, Montevideo, 1948; versión española del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú). Desde luego, el concepto de *reflejo* está en pugna con las transcripciones de Marx y Engels que acabamos de hacer. Si se trata –en el texto original o en la traducción– de una metáfora, es desafortunada. Lo cierto es que la expresión pasó a los manuales de marxismo del período stalinista y

El empirismo gnoseológico que se expresa en los pensadores británicos de los siglos XVII y XVIII es el producto más típico imaginable de una concepción mecanicista de todo lo existente en la que, sin embargo, aún subyacen las inalterables criaturas eternas de la escolástica. Triunfa todas las veces que presenta batalla contra el subjetivismo, porque se aferra al principio le la autonomía de la realidad exterior, comprendiendo que no puede depender, para existir, de si la vemos nosotros o no la vemos. Distingue entre sujeto y objeto, pero le es radicalmente ajena esa perturbadora intimidad del yo que Kant y Hegel comienzan a explorar. Los empiristas ingleses, es cierto, comprenden que la mente tiene cierta complejidad, y que no todo en ella es juego de reflejos y representación fiel. Pero aún así se aferran a una concepción fundamental: el hombre inerte frente a la cosa que actúa; la distancia infinita e insalvable entre la cosa y el hombre; lo que está ya terminado, *es* para siempre, porque la cosa es cosa y el hombre, con sus contenidos, sus magnitudes y sus funciones.

c] LA APTITUD GNOSEOLÓGICA: SU NATURALEZA Y SU GÉNESIS AMBIVALENTE

Conocer es un proceso de la materia viva. La posibilidad de conocer cómo *conoce* el hombre –es decir, de construir una teoría del conocimiento– depende, entre otras condiciones históricas, de cómo vaya progresando la investigación sobre la materia viva.

La comprensión de la materia viva comenzó a avanzar en Occidente –ya casi sin interrupción– desde el Renacimiento. La sospecha de que el hombre y todo los otros organismos vivos estaban formados por pequeñas unidades invisibles latió durante dos siglos, cuando menos, hasta que después de 1830 el perfeccionamiento introducido en el microscopio permitió aclarar lo fundamental del gran enigma. Desde Schwann hasta Schultze y Purkinje quedan establecidos los principios fundamentales de la teoría celular. Mediados del siglo XIX: Marx escribió su tesis sobre Feuerbach en 1845.

Conocer es, como proceso fisiológico, una función del sistema nervioso. El hallazgo de la célula nerviosa permitió, a partir de mediados del siglo XIX, iniciar un tipo de investigación acerca de cómo conoce el hombre, al cual fue totalmente ajeno, por razones cronológicas, el empirismo británico. Después, la investigación sobre la materia viva en general y, sobre todo, las adquisiciones de la neurofisiología abrieron nuevas perspectivas para el conocimiento del hombre como ser vivo y de su función pensante.

ocurre que hoy numerosas personas suponen que la teoría del conocimiento de Marx y Engels consiste en que la conciencia es *reflejo* de la realidad social, expresión ésta que apenas alcanza a ser una versión descolorida del racionalismo de la cultura burguesa británica de los siglos XVII y XVIII.

A partir de los experimentos de Loewi (1921), se admite que el mensaje nervioso es un fenómeno a la vez eléctrico y químico. Las células nerviosas se comunican mediante movimientos y secreción de sustancias que han sido aisladas en el laboratorio. Como las otras funciones de la materia viva, la función nerviosa es un fenómeno físico-químico, lo cual implica, en principio, la posibilidad de que las alteraciones del medio físico-químico del organismo humano produzcan alteraciones en las funciones de la percepción y de la elaboración del conocimiento.

La capacidad de captación de estímulos, procedentes del medio exterior y, a la vez, del medio interior, está sorprendentemente desarrollada en el ser humano. Se ha calculado que no menos de un millón de impulsos nerviosos llegan cada segundo al sistema nervioso central. Muy pocos llegan al cerebro y muchos menos a aquellas partes de éste que actúan directamente en la elaboración de la idea. Este proceso, desde su primera hasta su última etapa, requiere una actividad selectiva de una magnitud colosal: el sistema nervioso, incesantemente y en inmensa escala, examina, selecciona, ordena, clasifica, elimina, almacena, agrupa, transmite e interpreta datos, algunos de origen interno y otros externos. Una de las conclusiones a que se llega es que toda percepción es selectiva. No podría ser de otra manera sin caer en el caos. El ojo nunca ve todo lo que podría ver, el oído nunca oye todo lo que podría oír en un momento cualquiera de la existencia de un ser humano.

Con todo –y para complicar mucho más el cuadro- este proceso selectivo incesante tiene niveles, etapas y grados que cambian sin cesar. Pero no al azar, sino obedeciendo a necesidades del propio funcionamiento del sistema o a acomodamientos transitorios que pueden ser la consecuencia de una decisión voluntaria o bien producirse sin intervención de la conciencia.

La naturaleza y la dosis del estímulo externo no son los únicos elementos que deciden la naturaleza y la dosis del estímulo nervioso suscitado. Hay una relación entre las variaciones de todos esos elementos –variaciones que, por lo demás, son incesantes– de modo tal que, a igual estímulo, el efecto cambia al variar el medio interno, y a la inversa. Esto confirma, en un nivel de gran complejidad físico-química, la observación común de que el estado de ánimo diferente hace que uno reaccione de modo también diferente a las circunstancias habituales de la existencia.

La función selectiva del sistema nervioso frente al estímulo externo comienza a manifestarse en el momento mismo del primer contacto del órgano del sentido con el agente externo. La visión, la audición, el tacto son, a la vez, una recomposición instantánea de un cuadro de elementos y una hipótesis acerca del conjunto de estímulos actuantes. Recomponemos los datos que reciben nuestros sentidos en el momento mismo en que los reciben. Esa capacidad de recomposición se adquiere por aprendizaje. Ver, oír son el fruto de un adiestramiento prolongado y difícil. En el hombre normal, ese adiestramiento forma parte de su socialización (educación en

el seno del grupo familiar; educación institucionalizada; educación no institucionalizada, etcétera). En el enfermo o el accidentado, el adiestramiento se presenta a destiempo a modo de técnica dificultosamente aprendida. Sin ese adiestramiento, el hombre normal no vería lo que ve ni oiría lo que oye.

Por tanto, aún en la primera instancia del proceso de la percepción nuestros órganos de los sentidos no son pasivos sino activos. Utilizan uno o más datos a manera de clave, como si dieran por sentado que la totalidad de lo que se ve o se oye en cierto instante tiene una organización determinada. El aprendizaje previo condiciona también ese mecanismo de reconstrucción instantánea de conjuntos.

Hay antiguos conceptos que van siendo sustancialmente revisados a medida que la investigación neurofisiológica avanza. La naturaleza y los límites de la inteligencia, la conciencia, el instinto, lo innato y lo adquirido: las viejas líneas de separación se abandonan, después de decenios, o siglos, de estériles polémicas. El conocimiento y la acción, divorciados durante tanto tiempo en la teoría, vuelven a encontrarse: gnosias y praxias no son, al fin y al cabo, más que especializaciones funcionales recíprocamente complementarias en el sistema nervioso central del hombre. ¿Victoria final del concepto de praxis de las filosofías dialécticas?

Uno de los capítulos más activamente investigados en nuestros días en varios países es el de la memoria y el aprendizaje. Se considera que han envejecido múltiples opiniones admitidas durante generaciones, sin que hasta ahora se hayan consolidado otros principios, aún en plena elaboración. Así, la mente humana no almacena datos sino que, probablemente, crea sin cesar nuevas posibilidades de repetir circuitos de corriente nerviosa y sus correlativas alteraciones químicas, similares, pero no idénticos, a los promovidos en el instante en que se presentó el dato original en la mente. Por tanto, la posibilidad de reproducir el dato depende de circunstancias muy diferentes, complejas y cambiantes.

Los experimentos de Penfield y otros investigadores, que consisten sustancialmente en la aplicación de estímulos eléctricos para investigar ciertas reacciones de la corteza cerebral, han logrado provocar una extraordinaria capacidad de reproducción de sucesos y estados emocionales muy lejanos en el tiempo. Aún no se han evaluado estos experimentos.

El aprendizaje de modos de hacer es, por lo que vamos conociendo, un proceso en el que el elemento concierne de coordinación y orientación se articula sin cesar con la aptitud sensorial y la aptitud motora. ¿Cómo trazar líneas divisorias?

Por lo demás, el laboratorio parece probar que el aprendizaje consiste, en última instancia, en la posibilidad de originar o reorientar impulsos nerviosos. Nuevamente, la base físico-química para los más importantes procesos de la existencia del ser humano. Lo que aún no se conoce con

aceptable certeza es el grado de aplicación del principio de que las conexiones intemeuronales que no se usan durante un tiempo no vuelven a funcionar. Asimismo, a pesar de algunas opiniones terminantes al respecto, no parece definitivamente comprobado que haya umbrales cronológicos precisos en el aprendizaje: ciertas aptitudes se adquieren hasta los dos, tres o cuatro años o, de lo contrario, no se adquieren más según la opinión de algunos autores.

Una de las comprobaciones experimentales más fecundas es que la satisfacción de las necesidades básicas no depende enteramente del instinto. Suprimida la capacidad de emocionarse, el animal y el hombre pierden la de defenderse y carecen de energía para actuar. Emoción, energía y conducta se encuentran genéticamente interconectadas.

Hemos resumido algunas de las investigaciones más recientes en neurofisiología porque su conocimiento parece indispensable para la comprensión de la naturaleza de la realidad social. A pesar de lo mucho que aún pertenece al terreno de la hipótesis o de la simple conjetura, todo lo investigado coincide en ratificarnos en la convicción de que la personalidad del ser humano constituye un universo asombrosamente complejo y activo. Nada recibe que no transforme; nada hay en él que no pueda provocar transformaciones aún sin la intervención de agentes extemos. Nunca entra en reposo completo.

Recordemos, una vez más, que la realidad social es una intergeneración entre seres humanos. Si la personalidad humana fuera elemental, la realidad social humana también lo sería. La colosal complejidad de una es la condición de la colosal complejidad de la otra. En rigor, no son dos complejidades: son una sola. Por eso sospechamos que la creciente complejidad de lo social en el correr de la historia ha ido alterando el medio físico-químico que engendra la personalidad humana.

Nos parece oportuno aquí puntualizar, como guía de trabajo, algunas conclusiones.

Conocer es un proceso de la materia viva. Algo más que eso, en rigor: es el proceso más complejo descubierto hasta ahora en ella. Conocer transforma. Además, por tratarse de materia viva en el más alto grado de complejidad, el proceso del conocimiento se cumple en virtud de cierto equilibrio funcional totalizador, que nos permite hablar de un universo del conocimiento.

Lo *social humano* no es un objeto material, aunque a menudo, por razones de simplificación lógica o de error crítico, se lo trate como tal: pecado del *chosisme* positivista del siglo XIX, reproducido a destiempo. Diríamos que es una relación. Más fieles seríamos llamándolo interrelación. Mucho más, si optamos por el término intergeneración.

No es, pues, lo social un objeto material, pero es una realidad específica y diferenciada. Así se reconoce en la producción científica contemporánea cuando se admite que lo social es un tipo de realidad, conjuntamente con los otros tipos que son lo inorgánico, lo orgánico no vivo y lo vivo.

Si el proceso mismo del conocimiento en el hombre es el más complejo de la materia viva, conocer lo social agrega aún otra dosis de complejidad, porque con lo social humano culmina una larga sucesión de etapas de creciente complejidad organizativa en la historia de la materia.

Es la relación entre ambos universos –el del conocimiento y el social– la que, al actuar sobre un subsuelo biológico preexistente, va transformando esa posibilidad de conocer que denominamos *aptitud gnoseológica.*

La *aptitud gnoseológica* en cada individuo depende del grado de desarrollo de esa totalidad biológica, organizada y unificada por la corteza cerebral, que es el ser vivo humano (totalidad que llamamos *determinación personal)* y del tipo de estímulos procedentes de lo social que de continuo la penetran, la alteran y la hacen más compleja (totalidad que llamamos *determinación social).*

d] LA DETERMINACIÓN PERSONAL EN LA APTITUD GNOSEOLÓGICA

La determinación personal en relación con la aptitud de conocer lo social no es, en ningún caso, un dato dado, es decir, un valor fijo. Es un valor relativo y, por tanto, alterable, aunque esa relatividad se mueve dentro de ciertos límites mientras no se destruya, por procesos patológicos o extrema presión de agentes sociales, el subsuelo neurofisiológico sobre el cual se articula.

Si estudiamos la mente humana en relación con la manera en que ésta llega a percibir e interpretar lo social es porque estamos convencidos de que se trata de una forma de movimiento de la materia viva, que por lo tanto percibe la realidad social mediante un continuo proceso de recepción y clasificación de datos externos y de su propia apreciación crítica. Hemos hablado de dos tipos diferentes de ordenamiento: la *realidad social* y el *conocimiento de la realidad social.*

Ambos universos no son idénticos, pero tampoco opuestos. Las categorías de lo social constituyen agentes que actúan sobre la mente humana para que ésta cree sus propias categorías de conocimiento de lo social. Las categorías del conocimiento promueven formas de acción que inciden sobre las categorías de la realidad social, ya sea para repetir, en lo fundamental, sus ciclos de funcionamiento, ya para alterar su sentido.

La aptitud para crear categorías mentales de interpretación de la realidad social funciona de tal modo que nos crea la impresión de que la mente cumple las siguientes operaciones casi sin cesar, algunas inclusive en estado onírico:

1. percepción selectiva de fenómenos sociales (percibimos algunos y otros no);
2. interpretación, en una etapa inmediata (interpretamos en seguida frente a una situación precisa, aunque sea provisoriamente, para poder orientar nuestra acción muy próxima);
3. clasificación y almacenamiento de datos sociales;
4. reconstrucción selectiva de datos sociales del pasado y su interpretación en una etapa mediata (ahora interpretamos sin tanto apremio, seleccionando los datos ya percibidos).

Decimos que tenemos la impresión de que éstas son nuestras operaciones mentales. Pero, ¿estamos en lo cierto? ¿Es ésta, en rigor, la realidad –la *realidad* de nuestro universo del conocimiento– o estamos atribuyendo a nuestra mente operaciones similares a las que se practican en una institución cualquiera de nuestras sociedades contemporáneas? Vamos a hacer algunas observaciones que nos facilitarán la respuesta.

Sabemos ahora, por ejemplo, que la mente humana no *almacena* datos, sino que su posibilidad de reproducirlos depende de un fenómeno muy diferente en su naturaleza y muy peculiarmente condicionado. No existe semejanza alguna con el mecanismo mediante el cual se reproducen datos almacenados por medios electrónicos o mecánicos en diferentes sistemas de recopilación y elaboración.

La *clasificación* en los sistemas electrónicos se hace relacionando datos con criterios generales y con otros datos ya existentes; pero debemos suponer que la operación neurofisiológica a la que también damos ese nombre adquiere formas que tienen muy escasa similitud con la mencionada operación de los sistemas electrónicos.

Metafóricamente estamos autorizados a sostener que existen vastos cuadros mentales de referencia para clasificar e interpretar datos sociales nuevos. Se trataría de un proceso totalizador. Lo más probable es que el proceso respectivo transcurra en nuestra mente de otra manera, pero lo cierto es que ella está siempre en actitud totalizadora, porque tiende a percibir por ve/ más de un dato y porque inmediatamente relaciona los nuevos datos con otros preexistentes en ella y los ubica dentro de nuevos conjuntos.

La tendencia a percibir datos sociales como conjuntos y no aisladamente constituye, de por sí, un proceso que nos obligaría a detenernos mucho tiempo. Lo cierto es que la magnitud y el contenido de los conjuntos percibidos varían dentro de límites muy amplios. Tienen esos conjuntos sus propias reglas de composición y jerarquización, sujetas a la historia personal del individuo y a la coyuntura histórica en que se produce la percepción: es seguro que, entre los participantes de una asamblea

política, algunos la narren de modo muy diferente a otros; los episodios de una economía capitalista inflacionaria en un breve período son reconstruidos de manera radicalmente contraria por empresarios y obreros.

Esta percepción por totalidades es una *gestalten* en el sentido que le da la escuela psicológica de ese nombre, pero es necesario ampliar ese concepto. También las corrientes dialécticas sostienen que la percepción se hace por totalidades dinámicas. Para nosotros, el hecho de que se perciba por conjuntos es tanto una manifestación de la personalidad como un producto histórico: la capacidad de percibir lo social está, en parte, generada por la sociedad respectiva y por las funciones que el individuo perceptor cumple en ella. La diferencia entre los conjuntos percibidos y el total de la realidad social cognoscible cambia según el tipo de sociedad. Poco se ha estudiado –no se ha estudiado, deberíamos decir– la relación entre ambos elementos.

El fenómeno de la totalización del acto de percibir e interpretar se complica por la circunstancia de que el hombre siempre, inclusive cuando hace ciencia con los más exigentes requisitos metodológicos, percibe y razona emotivamente, lo que agrega un elemento distinto de evaluación a toda operación mental que tienda a comprender lo social. Por otra parte, aún en operaciones lógicas en las que se acepten los más rigurosos requisitos de objetividad actúan conceptos que, incorporados desde antiguo a nuestros mecanismos racionales, los orientan sin que advirtamos su presencia, a menos que nos esforcemos notablemente en nuestra actitud autocrítica, lo que es muy excepcional en el investigador.

> “Las cosas de las cuales estamos más naturalmente seguros –ha explicado Bernal, refiriéndose a este fenómeno (Bernal 1949, 26)– son simplemente cosas que hemos aprendido tan temprano en nuestra vida, de acuerdo con la tradición de la educación humana, que hemos olvidado que son aprendidas. Aún la lógica no puede ser aceptada sin crítica”.

Aunque este inevitable condicionamiento de la aptitud gnoseológica actúa en todo tipo de exploración científica, gravita más todavía cuando se trata de lo social, porque allí todo observador es participante. Lo cual no implica subestimar, sino al contrario, los esfuerzos de un investigador de lo social por ser objetivo.

Es probable que el trasfondo neurofisiológico inicial admita, dentro de límites comunes a todo ser normal, variaciones individuales. Pero la aptitud adquirida es, con mucho, más decisiva. Tiene una historia –una larga historia personal– cuyos resultados son acumulativos, pero no en sentido exclusivamente progresivo como para dotar al sujeto de una aptitud cada vez más refinada. Le permite ir aprendiendo muchas cosas, es verdad, pero con sobresaltos y retrocesos. Ocurre a veces que la capacidad de percibir y comprender la realidad social puede disminuir con el correr de la existencia, y no por decadencia física.

Además, la aptitud se desarrolla, con mucha frecuencia, por vía de la especialización, lo que conduce a deformaciones notables en la capacidad perceptiva, tanto originadas en la profesión como en la ubicación social o en las convicciones personales.

La aptitud adquirida se va conformando incesantemente por:

1. la finalidad; es decir, la intención que el individuo imprime a sus propias operaciones tendientes a conocer la realidad social. Esta intención se presenta a veces con claridad ante su conciencia; otras, no;
2. la acción en el medio social, en cuanto coloca al actor en un campo experimental muy directamente relacionado con su capacidad de percibir la realidad social.

No funciona, tampoco, en cada individuo una matriz única de interpretación de datos. Parecería, más bien, que la mente humana fuera capaz de trabajar a la vez con tres horizontes cualitativamente desiguales:

1. El *horizonte mental mágico:* matriz de interpretación que busca obstinadamente una causa de la realidad compleja que sea única, sencilla y de imposible verificación, y la ubica exactamente más allá del límite de nuestra posibilidad de conocimiento. Falsea la realidad. (El dinero produce dinero. De todo lo malo que ocurre en América latina, la culpa la tienen conspiradores extraños a ella. Todos los problemas de este país los puede resolver un hombre honesto y enérgico.)
2. El *horizonte mental empírico*: matriz de interpretación que logra localizar series causales no muy extensas y de escasos entrecruzamientos, limitadas en su complejidad a los problemas cuya solución inmediata se considera necesaria. No falsea la realidad, sino que la explora dentro de límites reducidos. (La desvalorización de la moneda se soluciona con un control riguroso sobre precios y salarios, y manteniendo un nivel adecuado de las reservas de oro y divisas. El problema de las poblaciones de emergencia –favelas, callampas, barriadas, cantegriles, villas miseria– en los núcleos urbanos de América latina desaparecería si los gobiernos orientaran a los migrantes rurales hacia otras zonas donde se les ofreciera trabajo y atractivos culturales. Disminuyendo el índice de crecimiento vegetativo aumenta el ingreso *per capita*.)
3. El *horizonte mental sistemático:* matriz de interpretación que tiende a incorporar un máximo de complejidad y coherencia posible. Se esfuerza por descifrar la realidad mediante una metodología que le permita formular planteamientos genéricos en un nivel de abstracción superior al empírico, aplicables a períodos prolongados. (Cada tipo de organización social global reserva una

función económica diferente a la moneda. La distribución espacial de la población y, por lo tanto, la dimensión y el sentido de las corrientes migratorias, son una consecuencia del tipo de macroestructuras sociales que actúan sobre una masa conocida de recursos naturales. La disminución del índice de crecimiento vegetativo puede conducir, según sean los mecanismos sociales de distribución del excedente, a un aumento del ingreso *per cápita* o bien a una disminución.)

Decimos que parecería porque es probable que este cuadro sea, en la realidad, más amplio y complejo. Lo que si nos consta es que esos tres horizontes mentales no se suceden históricamente –como lo suponían, para etapas del desarrollo cultural de la humanidad de superficial similitud, los positivistas del siglo XIX– sino que conviven, tanto en el filósofo y el investigador científico como en el hombre de rudimentaria cultura; que la distribución de tareas entre los tres y el predominio que uno pueda ejercer sobre los otros dependen de la historia personal, del medio social y de la etapa histórica, así también como de la coyuntura que el sujeto atraviese.

La explicación que acabamos de dar no puede satisfacer enteramente al historiador, al sociólogo ni al psicólogo, que necesitan saber lo que aún se ignora: qué modo de afirmación de la personalidad, qué dase de defensa del ser van involucrados en cada uno de esos tres horizontes mentales. Si operamos altemativamente con los tres a lo largo de toda nuestra existencia, es importante conocer por qué ninguno perime y bajo el peso de qué determinaciones sociales uno se sobrepone a los otros. Así, el biólogo más exigente en cuanto a método científico en su especialidad pone en marcha el horizonte empírico para opinar sobre los problemas psicopedagógicos que su hijo lleva a su hogar y el mágico para darse una explicación transitoriamente satisfactoria acerca de lo que está ocurriendo en el terreno político. Así también, una gran masa de la población de un país puede, en ciertas coyunturas históricas, subordinar el conjunto de su acción política a los mandatos de un horizonte mágico desenfrenado, respondiendo con docilidad y rapidez a un mecanismo preestablecido de coerción y propaganda, como en la Alemania de Hitler.

En la existencia individual del analfabeto, dentro de una sociedad contemporánea, es posible que el horizonte sistemático no esté ausente, sino que se ponga en marcha, a veces con sorprendente lucidez, ante contactos estimulantes con una nueva circunstancia. Así lo hacen pensar algunas experiencias de Paulo Freire en materia de alfabetización y los testimonios de algunos antropólogos culturales acerca de su trabajo de campo.

En las sociedades ágrafas prehistóricas y contemporáneas hay un horizonte mental sistemático, aunque embrionario, así como otro empírico muy desarrollado.

Por otra parte, en la investigación científica y filosófica contemporánea de mayores exigencias metodológicas nunca están totalmente adormecidos los horizontes *mágico* y *empírico*, que actúan, aunque en mínima escala, tanto en los mecanismos mentales que orientan al investigador en su búsqueda como en la formulación escrita final.

Los límites de la posible expansión de la aptitud gnoseológica –¿con qué grado de penetración y lucidez es capaz el hombre de comprender lo que ocurre en las sociedades humanas?– son sumamente amplios. Esa aptitud, como tantas otras en el ser humano, es educable, pero no es sólo por la vía de su adiestramiento sistemático que puede expandirse. La realidad se percibe también en la participación y, por lo tanto, el margen en que se desarrolle la aptitud gnoseológica en una sociedad determinada depende, entre otros elementos, del grado de participación en las decisiones fundamentales que los grupos dirigentes acepten para los demás grupos (clases sociales, grupos ideológicos, grupos culturales) e individuos, o que éstos conquisten.

Este planteamiento nos conduce a otro, que adquiere una proyección política inmediata: cuáles son los límites que un sistema de poder en una sociedad determinada puede imponer a la capacidad de comprender lo social por parte de la gran masa de la población o de ciertos grupos.

e] LA DETERMINACIÓN SOCIAL EN LA APTITUD GNOSEOLÓGICA

Llamamos en este caso *determinación social* al proceso por el cual los fenómenos sociales inciden sobre el individuo para generar o conformar su aptitud de conocer lo social.

No se trata de una realidad externa al hombre que en un instante dado le golpee, como el sol le alumbra o la rama de un árbol le rasguña. Lo social es una realidad que construyen los hombres mismos, aunque a cada uno de ellos se le aparece como algo que ya está, sin que él –él sólo– pueda, salvo una excepcional coyuntura, alterarla en lo sustancial. Los hombres la hacen y, al hacerla, se hacen a sí mismos: se intergeneran, dijimos (Introducción, b). Hablamos del hombre genéricamente. Es obvio que cada uno de nosotros no participa en la gestación del conjunto de la realidad social de la cual depende. La que nosotros percibimos en una jornada cualquiera es aquella que contribuimos a gestar directamente y, además, aquella otra que no contribuimos a gestar pero de la que también dependemos.

Como consecuencia de esta particularidad, el hombre, al percibir lo social humano, percibe, no una cosa, sino una relación entre hombres que él mismo, de alguna manera, contribuye a crear y que, de alguna manera también, conforma y altera su propia personalidad global. Estamos, pues, muy lejos del fenómeno elemental de ver un color y oír un sonido.

1. *El tipo de sociedad global en la aptitud gnoseológica*

Con cada tipo de sociedad varía el campo observable. Cambian el número de las funciones, el contenido de muchas de ellas y algunas de sus relaciones dinámicas.

El poder, al distribuirse de modo diferente entre los grupos y las clases, estimula la expansión de un sistema de símbolos y mitos que se confunden con la realidad misma y crea en los individuos el hábito reiterado de ver sólo una parte de lo que está ante los ojos e interpretarlo de acuerdo a cánones que supone libremente elaborados por él, pero que le han sido impuestos, ya por vía de la educación, ya por la de la represión, conciente e inconciente, institucionalizada y no institucionalizada.

Esta percepción discriminatoria de la realidad social está omnipresente, pero su naturaleza y la función que cumple en el contexto de la sociedad respectiva oscilan dentro de márgenes muy amplios. El sujeto es tanto el anónimo hombre de la calle en nuestras sociedades de masas como el sociólogo y el economista profesionales. También, por supuesto, los miembros de cualquier otro tipo de sociedades contemporáneas o extinguidas.

Hasta ahora, que sepamos, el problema no ha sido estudiado sistemáticamente como tal. Lo que hacemos a continuación es enunciar algunos de sus posibles capítulos, partiendo de autores y temas de vigor actuales.

e.1.1] *Schumpeter y Godelier: la lógica de lo económico*

Godelier (1966, 297) formula la siguiente "especie de ley general": "Cuanto más compleja sea la división del trabajo, mayor será la autonomía relativa que adquieren las actividades económicas en el seno del conjunto social y más posibilidades habrá de definir las categorías económicas elementales, categorías y leyes 'simplemente económicas'." Lo que Godelier se propone al formular esta "especie de ley general" es poner en claro el error de algunos antropólogos que consiste en aplicar indiscriminadamente las categorías del análisis económico contemporáneo en el estudio de sociedades arcaicas. Así ocurre cuando Boas cree observar la práctica del crédito entre los indios de la Columbia Británica, cuando en realidad, según Godelier, "el principal motivo" de ese "crédito" es "la búsqueda del prestigio honorífico y no la acumulación de riquezas materiales" (*ibídem*).

Es sabido que Max Weber atribuyó al capitalismo la función histórica de introducir el principio de la racionalidad en el ordenamiento de las actividades sociales e individuales. Este pensamiento palpita en muchos autores y corrientes. Lévy-Bruhl, que hizo un aporte particularmente valioso a la concepción de la vida mental del ser humano como producida,

en alta proporción, por las estructuras sociales –según lo señala G. Weinberg (Lévy-Bruhl 1910, 1922)– echando las bases de una sociología del conocimiento lustros antes que la obra de Mannheim (1936), a la que se atribuye carácter de fundadora, cometió –a partir de una vacilación en la nomenclatura, que él explicó honestamente– un error fundamental, que consistió en denominar *prelógico* al modo de pensar de las sociedades arcaicas, reservando la denominación de *lógico,* por inevitable contraposición lingüística, al de las sociedades europeas occidentales de su época. Como, además, tuvo la infortunada idea de utilizar dos adjetivos –primitivos e inferiores– muy en boga entonces entre los occidentales para designar los mundos no occidentales, su argumentación fue utilizada por otros autores occidentales para avalar lo que, en rigor, él no había dicho: que siempre es ilógico el modo de pensar del no occidental y lógico el del europeo.

Schumpeter parte expresamente de esa idea de Lévy-Bruhl y la desarrolla a su manera, para hablar de las "civilizaciones racionalistas", que para él son las capitalistas, lo cual implica excluir a todas las otras, que no son pocas, del calificativo. Se trata de civilizaciones que poseen "el hábito del análisis racional de los problemas diarios de la vida", hábito que penetra "en el espíritu humano ante todo a causa de la necesidad económica", lo cual lleva al autor a afirmar que "el modelo económico es la matriz de la lógica". Aclaremos: el modelo económico capitalista, según se desprende muy claramente de todo el contexto de la obra. En efecto, "el capitalismo desarrolla la racionalidad del comportamiento". "Ese tipo de lógica (el capitalista) comienza entonces su carrera de conquistas" y todo lo moldea a su imagen y semejanza:

> "las herramientas y las filosofías del hombre, sus prácticas médicas, su imagen del cosmos, su visión de la vida; en realidad, todo, incluso su concepto de belleza y de justicia y sus ambiciones espirituales" (Schumpeter 1942, 168-171).

Dos conclusiones, según Schumpeter: 1) la economía capitalista es de naturaleza racional; 2) la racionalidad de lo económico en el capitalismo impregna todos los modos del existir social. Marx y Engels no hubieran suscrito una afirmación tan arrasadora porque, además de creer que el modo capitalista coexiste durante mucho tiempo con modos no capitalistas, su filosofía dialéctica les permitía interpretar la historia también como negación y descubrir lo anti-capitalista precisamente allí donde germinara lo capitalista.

Estas conclusiones de Schumpeter resultan tanto más significativas cuanto que el autor inicia la parte correspondiente de su obra con la pregunta: "¿puede sobrevivir el capitalismo?", a la que contesta terminantemente: "no, no creo que pueda" (*ibídem*, 95).

No intercalemos aquí dudas inquietantes, para no perder la secuencia de nuestro argumento. Por ejemplo, no nos preguntemos cómo han podido sobrevivir esas muy numerosas comunidades humanas que, sin tener nada de racionales según Schumpeter en su economía y en su vida social, lograron aprovechar, con una tecnología apenas en embrión, recursos naturales escasos, los cuales les bastaron para construir y asegurar, durante muchas generaciones, su estructura social, su arte sorprendente y una concepción de la vida y de las relaciones del hombre con la naturaleza que emocionan hoy por su ingenio y su equilibrio. Tampoco nos preguntemos cómo y por qué las civilizaciones racionales –es decir, el capitalismo occidental europeo– han podido, sin dejar de ser racionales, ofrecer el más colosal espectáculo de destrucción intencional de vidas humanas y recursos naturales que pueda encontrarse en un millón de años, o quizá más, de historia del hombre en sociedad. No nos planteemos aquí estas preguntas perturbadoras y regresemos a nuestro argumento.

Los textos transcriptos de Godelier y Schumpeter no se relacionan en cuanto a su contenido. Pero ambos nos sirven para plantear una duda. La "especie de ley general" de Godelier, más que una realidad, ¿no será el fruto de esa deformación de la aptitud gnoseológica que la sociedad capitalista desarrolla sistemáticamente y que consiste en localizar con facilidad lo que llamamos fenómeno económico y atribuirle una descomunal autonomía? Es decir, una deformación que aletarga nuestra aptitud para distinguir la importancia de otros fenómenos y procesos. El hallazgo histórico de Schumpeter, ¿no será la transcripción apologética, en la mente del economista-sociólogo que fue éste, del misterio inexplicado de la supremacía absoluta de la cosa económica como culminación del estilo capitalista de existencia?

Para referirse a Bentham y sus antecesores en la teoría de la utilidad (o utilizabilidad en algunas traducciones), Marx y Engels escribieron:

> "La aparente necedad que reduce todas las múltiples relaciones entre los hombres a *una sola* relación, la de la utilizabilidad, esta abstracción aparentemente metafísica, brota del hecho de que, dentro de la moderna sociedad burguesa, todas las relaciones aparecen prácticamente encuadradas dentro de una sola, que es la relación abstracta del dinero y el comercio. Esta teoría surgió con Hobbes y Locke, simultáneamente con la primera y la segunda revolución inglesa, los primeros golpes con los cuales la burguesía conquistó para sí poder político. Claro está que en los escritos económicos era ya antes una premisa tácita. La ciencia en que tiene su verdadero asiento esta teoría de la utilidad es la economía; cobra su verdadero contenido con los fisiócratas, por haber sido éstos los primeros que resumieron sistemáticamente la economía" (Marx-Engels 1846, III, 489).

Con esto, no queremos aquí dictaminar sobre el fondo de las cuestiones planteadas por Godelier y Schumpeter. Queremos, eso sí, señalar que la aptitud para percibir relaciones sociales y procesos no debe confundirse con esas mismas relaciones sociales y procesos.

En los casos señalados, la aparente autonomía progresiva de lo económico (Godelier) y la expansiva racionalidad propulsada por el capitalismo (Schumpeter) no son más que hipótesis cuya demostración no se encuentra en los textos de los autores citados. Muy por el contrario, la penetrante observación de los jóvenes Marx y Engels sobre Bentham es aplicable a ambos casos: la victoria de la categoría mercancía en la vida diaria del hombre en la sociedad capitalista le ocasiona tal perturbación en su aptitud perceptiva de lo social que cree ver en todas partes lo que no existe en ninguna: la progresiva autonomía de lo económico (Godelier) y la universal identificación de capitalismo y racionalidad (Schumpeter).

e.1.2] *Keynes: el tiempo y los economistas*

En el Prefacio de su *Teoría general* (1936), Keynes, al referirse a su *Tratado sobre la moneda* (1930), formula esta observación autocrítica:

> "Mis llamadas 'ecuaciones fundamentales' eran instantáneas fotográficas del sistema económico, tomadas en el supuesto de una producción determinada de antemano [...]. No obstante, la dinámica, por oposición a la fotografía instantánea, quedaba incompleta y extraordinariamente confusa" (Keynes 1936, 8).

Del gran economista decía Keynes que "debe comprender los símbolos y hablar con palabras". Él, que fue el más importante teórico de la economía occidental en el siglo XX, *hablando con palabras* después de *comprender los símbolos,* introdujo –como observa Perry Anderson (1968)– la dimensión temporal en una teoría económica ortodoxa que, aunque haya llegado después a aceptarla, no logró jamás dominarla, lo que explica:

> "su fracaso para efectuar la transición de la economía a corto plazo a una verdadera economía a largo plazo".

La observación de Anderson es decisiva. Introducir el factor tiempo en un cuadro epistemológico que reposa sobre los pilares atemporales de la estructura y el equilibrio implica el riesgo de resquebrajarlo hasta hacerlo irreconocible. Esta ineptitud generalizada entre los teóricos de lo económico en Occidente hasta Keynes y la teoría de los ciclos para percibir el factor tiempo se explica por la modesta función de exégeta de lo creado que la sociedad capitalista reservaba a los teóricos de su economía, hasta que las repetidas y catastróficas conmociones cíclicas del siglo XX hicieron respetable la introducción del factor tiempo, si bien sólo en las dosis necesarias para derivar de allí una política económica anticíclica.

e.1.3] *Ossowski: las clases sociales en la Unión Soviética*

Refiriéndose a la teoría oficial sostenida en la Unión Soviética durante el período de Stalin, según la cual en ese país hay clases sociales basadas en una diferenciación de funciones económicas, pero que no son antagónicas, Ossowski observa con razón que esa idea de clases de origen económico, entre ellas no antagónicas, se encuentra en Adam Smith y es ajena a Marx (Ossowski 1957, 111).

En rigor se trata aquí de dos concepciones teóricas sustancialmente diferentes. La existencia de clases sociales fue percibida por los griegos varios siglos antes de Cristo. El conflicto de las clases, como hecho, fue registrado por muchos autores en diversos países a lo largo de siglos. Lo que el aporte de Marx y Engels, articulado en forma de teoría general de la historia, tiene de diferente, es el reconocimiento de la diferenciación de intereses en una codificación valorativa permanente, lo cual implica, por su propia naturaleza, un estado conflictual entre los grupos llamados clases cuyos miembros van adquiriendo, en virtud de la dinámica de la diferenciación, una conciencia de todo ello que les conduce a un enfrentamiento masivo.

Según Smith y otros muchos autores, las clases sociales coexisten dentro de un orden general en el cual las funciones se distribuyen y se cumplen en cierta universal armonía que, si crea desequilibrios, crea también compensaciones reequilibrantes. Los conflictos son tan inevitables como transitorios y no forman parte de la naturaleza del sistema sino en cuanto pueden ser corregidos oportunamente. Toda la abundante corriente funcionalista en la sociología estadounidense de los últimos treinta años ha producido centenares de volúmenes sobre las clases sociales y sus conflictos en Estados Unidos y en cada una de sus ciudades y aldeas. Un enorme sociograma como ningún otro país lo ha tenido. Pero esos conflictos así localizados no son nunca capaces de mover la historia, mientras que los conflictos de clases descubiertos por Marx y Engels, son, precisamente, del tipo de los que mueven la historia.

La observación de Ossowski tiene importancia. Esa percepción altamente selectiva de una realidad estratigráfica en la Unión Soviética –se perciben las clases sociales, pero no sus conflictos– se emparenta con el mismo tipo de percepción en las escuelas sociológicas académicas de Estados Unidos. Tanto en la tesis oficial en la Unión Soviética como en los funcionalistas de Estados Unidos, el fenómeno tiene el mismo origen: el daltonismo epistemológico permite reconocer la presencia de un síntoma sin comprometerse en la investigación de su etiología.

e.1.4] *Adorno: la paranoia de lo real*

Theodor Adorno, llevando su análisis a los límites en que confluyen lo psicológico y lo sociológico, ha puntualizado varias situaciones decisivas para la criatura humana en la sociedades capitalistas occidentales de nuestros días.

En ellas:

> "las personas son incapaces de reconocerse a sí mismas en sociedad y la sociedad en las personas, porque están alienadas unas de otras y de la totalidad. Sus relaciones sociales cosificadas se les aparecen como 'cosas en sí'. Lo que las disciplinas compartimentalizadas proyectan sobre la realidad simplemente retrorrefleja lo que ha tenido lugar en la realidad. La falsa conciencia es verdad: la vida interior y la vida exterior están divididas" (Adorno 1967-1968, Nº 46, 70).

> "La conmensurabilidad de los modos individuales de conducta, el proceso real de socialización, está basado en el hecho de que, como sujetos económicos, los individuos no se relacionan entre ellos inmediatamente en absoluto sino que actúan de acuerdo a los dictados del valor de cambio" (ibídem, Nº 46, 73).

El sentimiento de desamparo e inseguridad, tan extendido y determinante en el hombre de nuestro mundo contemporáneo no tiene nada de irracional, ni su origen puede considerarse sino muy limitadamente psicológico. No existe:

> "una personalidad neurótica de nuestro tiempo", –sino– "una situación que amenaza a todos y que, en algunos de sus logros, sobrepasa las fantasías paranoicas, por lo cual suscita especialmente la paranoia" (*ibídem*, Nº 47, 89).

Algunos arquetipos humanos, implícitamente sustentados por dos autores de amplia aceptación en los medios intelectuales de varios países occidentales, tienen, en sus posibilidades de realidad, una connotación social de primera importancia. Uno de ellos es Parsons, su noción de integración social permite una sociedad irracional lo suficientemente poderosa como para delinear a sus individuos desde el comienzo (*ibídem*, N° 46, 70). El otro, Freud:

> "Lo que el 'buen freudiano, libre de inhibiciones por represiones, sería en la sociedad adquisitiva existente casi no podría distinguirse de una hambrienta bestia de presa: encarnación elocuente de la abstracta utopía del sujeto" (*ibídem*, Nº 47, 84).

Los casos planteados por Adorno nos colocan en un ángulo muy importante del tema que tratamos. La posibilidad de conocer la realidad social no sólo está condicionada en el individuo por la naturaleza de la sociedad global, lo cual es un planteamiento excesivamente genérico, sino que muy a menudo, si no siempre, se presenta en términos fuertemente

dramáticos para él, porque implica la posibilidad de orientar su existencia individual e inclusive de salvarla de la desesperación. La búsqueda de la verdad individual –la psicoterapia individual– se transforma ella misma en un caso patológico:

> “Como dimensión interna relativamente independiente del mundo exterior, la psicología se ha convertido, en el fondo, ante los ojos de una sociedad que sin cesar reclama sus servicios, en una forma de enfermedad" (*ibídem*, Nº 46, 76).

> “El culto de la psicología [...] es el acompañamiento necesario en un proceso de deshumanización, la ilusión del desamparado de que el destino descansa en sus propias manos” (*ibídem,* Nº 46, 76; trad. nuestra en todas las citas).

e.1.5] *Miegge: la religión del neocapitalismo*

Mario Miegge, en un reciente y penetrante análisis crítico, ha relacionado ciertos valores y necesidades del neocapitalismo con los aportes que pueden hacerle, a título de apoyo, algunos principios éticos y teológicos presentes en las iglesias cristianas de Occidente.

La gran empresa privada del neocapitalismo exige de sus obreros y sus técnicos autodisciplina y sentido de la responsabilidad, valores que tradicionalmente han sido desarrollados por la ética protestante. Sin embargo, no deben ellos jamás disociarse de una clara percepción de la pirámide jerárquica dentro de la empresa, lo que implica no cuestionar en ninguna circunstancia la estructura del poder. Es esencial, en efecto, que la cúspide de la pirámide permanezca oculta:

> “El mito de la eficiencia (el mito tecnocrático) ha restaurado el misterio en la jerarquía del poder capitalista”.

El catolicismo está en mejores condiciones para hacer respetar la jerarquía del poder y el misterio, nunca cuestionable, de la eficiencia tecnocrática.

Una síntesis de valores católicos y protestantes puede reforzar considerablemente la maquinaria del neo-capitalismo.

> “No debe sorprender –agrega el autor– que la sociedad occidental haya mostrado su interés en el problema de la unidad cristiana y en la tendencia hacia la síntesis ecuménica” (Miegge 1967).

Se trata de un mecanismo de compensaciones destinado a orientar de manera bien determinada la capacidad de observación de lo social en los individuos.

e.1.6] *El caso más reciente: la atemporalidad de la felicidad social*

Durante el levantamiento estudiantil en Francia en 1968 fueron tumultuosamente cuestionadas en las asambleas y publicaciones del momento varias corrientes de ideas, entre ellas las estructuralistas, que en ese país dominaron casi por completo las ciencias del hombre en los últimos tres lustros. El estructuralismo fue objetado como modelo mental de lo supuestamente incambiable en el mundo de lo social, como culminación de lo formal con menosprecio de los contenidos. Algunos sociólogos del conocimiento sostuvieron, en ese prolongado debate público que se abrió antes del levantamiento estudiantil, que:

> "la era estructuralista en Francia no había hecho más que transponer al dominio de las ideas la inmovilización ostensible de las estructuras sociales durante la época correspondiente" (Epistémon 1968, 27. Trad. nuestra).

No sería la primera vez que en la historia de las ideas se produjera una proyección psicosocial de este tipo. Observemos que la extraordinaria difusión de las corrientes funcionalistas en sociología –y de sus peculiares concepciones de la estructura– ocurre, en Estados Unidos y en Europa occidental, durante la etapa más prolongada de prosperidad que ha conocido hasta ahora el capitalismo, y que los sectores académicos y sociales que en América latina han aceptado, sin la menor discriminación, esas corrientes, son los beneficiarios o teóricos de una prosperidad limitada a ciertos núcleos empresariales urbanos y rurales.

La atemporalidad que estimulan las escuelas estructuralistas extremas de los últimos lustros y las funcionalistas triunfa precisamente en una etapa de felicidad social para un vasto sector, conciliable por cierto con la infelicidad de otro sector más vasto, pero ausente de la preocupación de aquellos observadores profesionales. La aptitud gnoseológica desarrollada por ese condicionamiento social rinde así su tributo a la brillantez de un presente que bien merece desprenderse de toda posibilidad de cambio.

2. *Las diferentes posiciones del observador participante*

Pero la sociedad global no actúa sobre el individuo, en esa función de agente determinante de su aptitud gnoseológica, como totalidad objetivada. El individuo se encuentra inmerso en una realidad diaria y su necesidad de comprenderla se le va presentando a modo de problemas de distinta importancia y aspecto muy desigual. Su experiencia de lo social inmediato se le aparece como conjunto (VI. d), pero ese conjunto no es el que corresponde a la sociedad global

El fenómeno de la existencia individual implica una visión de lo social inmediato sólo desde un ángulo muy preciso; aunque también una posibilidad, mayor o menor, de percibir totalidades complejas. Ese ángulo no es, sin embargo, igual al ángulo del observador de lo físico en un espacio determinado. Aunque a lo social corresponde un espacio, lo que el individuo percibe es un conjunto funcional (no una cosa) sobre un espacio.

En esa distribución de funciones que es, también; una sociedad, el tipo de funciones que el individuo realiza es uno de los agentes determinantes del grado y la naturaleza de su aptitud gnoseológica. Pero no hay una relación única y directa entre esos dos polos. Sólo después de comprender la naturaleza de lo social se puede comprender cómo actúa la ubicación del individuo en un todo social como agente determinante de su aptitud de conocerlo. Queremos ahora aclarar lo siguiente:

1. Las funciones están ordenadas dentro de la sociedad por tipos: la ubicación del individuo se refiere a tipos de funciones.
2. El individuo se encuentra comprometido en más de un tipo de funciones, pero en las sociedades estratificadas hay dos tipos de funciones que son decisivos para determinar el fenómeno que nos interesa: el que se reservan aquellos que toman las grandes decisiones de ordenamiento global (los dirigentes) y el que recae sobre lo que están obligados a acatarlas (los dirigidos). Cada ubicación determina una aptitud peculiar de conocer lo social. El planteamiento que hacemos es, claro está, excesivamente esquemático, porque lo que deseamos aquí es sólo enunciar un principio muy general.
3. Hay, además, en todas las sociedades grupos de individuos que se esfuerzan, mediante la abstracción, por llegar a un concepto más integral de los procesos, por ordenar el pensamiento sobre las relaciones entre el hombre y su sociedad. Según sean los tipos de sociedad y de cultura, varía también el modo de esa actividad: quienes piensan sistemáticamente sobre lo social pueden ser filósofos, teólogos, eticistas, historiadores, juristas, economistas, sociólogos, antropólogos, políticos, estadistas. A todos ellos les damos la denominación genérica de *sistematizadores,* a los cuales alcanza también la gran división de dirigentes y dirigidos. Ellos pertenecen a un grupo o a otro. Pero se diferencian por la función que cumplen y por eso los clasificamos aparte, no porque supongamos que les corresponda una categoría propia dentro de la estratificación social respectiva.

No son éstas las únicas posiciones que existen en sociedades estratificadas, pero son fundamentales.

3. *Individuo e historia en la aptitud gnoseológica*

Hasta ahora hemos hablado de algunos factores sociales generadores de la aptitud gnoseológica. Veremos en seguida otros, sociales e individuales.

Ante muchos observadores de lo social con nuestra mentalidad contemporánea, es fácil que el transcurrir de la historia se presente como preponderantemente objetivo, muy poco susceptible de alterarse por la acción de ingredientes subjetivos o individuales. La historia parece a menudo ineluctable, aunque no es esa la realidad. Lo cierto es que el proceso histórico presenta algunos de los caracteres que el hombre toma por ineluctables: es de efectos acumulativos y tiene un modo de ordenar fenómenos, diferente de cómo el hombre trata de ordenarlos en su existencia diaria.

La historia *enseña* de distintas maneras, no sólo según la ubicación social de los individuos y su nivel cultural, lo cual podemos darlo por obvio, sino según la etapa de evolución que vive la sociedad. Así, el conocimiento del pasado en las sociedades precapitalistas ha enseñado a los que vivieron en ellas de modo muy distinto que la historia del capitalismo a los que viven en sociedades capitalistas. Además, esa experiencia es diferente según vivan los individuos en sociedades capitalistas industriales o subdesarrolladas. Por otra parte, en los grandes cruces de caminos, en las situaciones críticas la aptitud gnoseológica se gesta en condiciones muy peculiares.

El tipo de conflictos que el individuo vive actúa de modo distinto en su aptitud de conocer. El mecanismo del conocimiento de lo social no sólo necesita de la acción para comprender, sino que el grado de intensidad con que se viven ciertos conflictos contribuye a agudizar la capacidad cognoscitiva. Sin embargo, no toda acción ni todo conflicto actúan como catalizadores de la capacidad cognoscitiva en sentido positivo. La mente humana requiere un mínimo de equilibrio; cierta acción, ciertos conflictos pueden quebrantar y perturbar notablemente la capacidad cognoscitiva de lo social. Parecería que en ésta hubiera un umbral límite de desequilibrio, traspuesto el cual la mente no puede ya transformar el conflicto en elemento ordenador positivo.

La posibilidad cognoscitiva está constantemente determinada también por su medio social muy inmediato (familia, trabajo) y por factores bioquímicos propios de su condición de materia viva.

f] UNA INTERGENERACIÓN INCESANTE Y DESIGUAL

Hemos mencionado dos universos: el de la realidad social y el del conocimiento de la realidad social. Ambos se intergeneran incesantemente. Pero de lo que hemos dicho en este capítulo se pueden extraer además otras conclusiones:

1. Esa intergeneración es incesante, pero desigual en cuanto a su naturaleza, intensidad y resultados. Varía con los distintos tipos de sociedades globales, con el ciclo histórico que atraviesan, con las funciones que el individuo cumple en una etapa de su existencia, con la edad del individuo.

2. Conocer transforma. Esto ocurre con toda materia viva dotada de centros nerviosos; ocurre en escala mucho mayor en el hombre, porque el órgano que coordina, dirige y establece la continuidad del proceso de conocer posee el más alto grado de complejidad descubierto en toda materia. Esa transformación se opera no sólo en el terreno del conocimiento, sino simultáneamente en el de la acción.

3. La praxis individual en el proceso social no es sólo praxis sino un circuito gnosia-praxis, salvo quizá casos muy excepcionales.

4. Formuladas las observaciones anteriores, llegamos a la conclusión de que el conocimiento de lo social humano no es ni un objeto ni un proceso individual exclusivamente, sino que forma parte de la realidad social humana (II).

5. Podría objetarse que si el conocimiento individual de lo social forma parte de lo social deja de ser individual. No es así. Es individual y es social humano a la vez. El hombre es, como ya hemos dicho, observador de lo social, pero a la vez participante; si no lo fuera, estaría observando lo que no existe, porque lo social está construido con su participación.

6. Esto confiere a la actitud de casi todos los investigadores de lo social una posición *sui generis* en el conjunto de los investigadores. Ellos hacen una ciencia sobre una realidad que exige su participación –con lo cual toda realidad se altera– y no tienen escapatoria. Las excepciones .son el historiador y el arqueólogo. Ambos reconstruyen realidades sociales que se han extinguido. Algunas veces, sin embargo, el historiador no puede evitar el tratamiento de procesos aún no finalizados y así cae dentro de la situación señalada arriba. El arqueólogo está más alejado de esa posibilidad.

Síntesis

Grande como es en su conjunto, el conocimiento de lo social en Occidente tiene hondas y muy extendidas franjas de inadecuación y obsolescencia. En sus modos de percibir lo social, en su teoría intrínseca del hombre, en la invencible disociación de su epistemología, en sus contenidos teóricos.

Con su ciencia social, Occidente ha logrado explicarse con éxito algunos de sus propios procesos, pero le es imposible comprender otros, propios y ajenos. Ni aún sumando la ortodoxia y la heterodoxia, su ciencia social ha podido contribuir significativamente a encontrar los cursos de acción de mayor trascendencia. Los dos episodios más decisivos de construcción de sociedades nuevas –la organización capitalista en Estados Unidos desde la segunda mitad del XIX y la organización soviética– han sido impulsados con mucha mayor audacia empírica que conocimiento teórico.

Considerablemente menor es el aporte que puede hacer para crear lo nuevo en el inmenso tercer mundo.

Ocurre que los ritmos de intensidad se aceleran. Es importante reconocer que la historia de las sociedades humanas ha sido un proceso altamente conservador. Nuestra realidad es diferente. Inclusive hasta la importancia de la experiencia histórica se reduce, a menos que sepamos traducirla a claves inéditas: se está perfilando ya la posibilidad de construir sociedades con pautas fundamentalmente nuevas.

Lo que necesitamos es una ciencia del hombre (como no hay ser humano sino en lo social, la ciencia de lo social es la del hombre) que tienda hacia una visión unificada del hombre y su sociedad, cuyas especializaciones respondan a una necesidad metodológica y no a una escisión insalvable del universo del conocimiento; que se despoje de todos los fantasmas mecanicistas, teológicos y metafísicos, pero que no se sienta forzada a recaer en un fatalismo tecnologista llamando *estructuras* a lo que antes se llamaba Jehová, sino que se empeñe en explicar lo humano como fenómeno precisamente humano, incorporando a su lógica la realidad de la opción y aceptando la enorme complejidad que la opción agrega a todos los procesos sociales; que, sabiendo que el hombre se expresa con símbolos, sea capaz de traducir al lenguaje científico los símbolos que aquél usa en ciertos intentos por comprender lo más trascendental para él –como en algunas expresiones religiosas y artísticas–, no menospreciando su grandeza porque se manifiesten al margen de la ciencia; que, conociendo el adormecido potencial de desarrollo del hombre, haga un tipo de análisis que permita interpretar los procesos sociales en función de lo que aquél ha sido o es y de lo que está capacitado para ser; que no venga a curar el mal social de la inseguridad en el individuo ofreciéndole la sabiduría eterna e invariable, sino que apele a su capacidad creadora para que la búsqueda de una explicación tenga el vigor de lo continuamente renovado; que pueda verterse en técnicas de acción y, finalmente, que

huya del utopísmo: tanto del de Tomás Moro como de la de ese dibujo de la sociedad occidental que sus científicos insisten que es pero que no es.

Hay una rica herencia cultural que incorporar –en Oriente, Occidente y el tercer mundo– y una caudalosa sabiduría popular que traducir. Hay, finalmente, una necesidad histórica apremiante: la de ordenar mejor lo que sabemos y descubrir, de lo que no sabemos, el mayor fragmento que nos sea posible para que nuestra ciencia del hombre pueda aplicarse con mayor eficacia a la obra que permitirá no continuar pagando el bienestar material de algunas minorías con un océano de mártires, ni tolerando la opresión política, social y cultural por incapacidad organizativa de los oprimidos.

Obras Citadas

Los clásicos están citados solamente según el título de la obra y la fecha de la primera edición o de redacción del original. Cuando en el texto se transcriben pasajes de clásicos traducidos al español, se indican el nombre del traductor y la edición.

Adorno, Theodor, "Sociology and Psychology", *New Left Review,* Londres, Nº 46, nov.-dic. 1967; y Nº 47, en.-feb. 1968.

Allport, Gordon W., "Teorías de la personalidad en Europa y Estados Unidos", en *Teorías de la personalidad,* por Henry P. David y Helmut von Bracken. Trad. De Ricardo Enrique José Malfé y revisión técnica de Nuria Cortada de Kohan, Eudeba, Bs. As., 1963. [1ª ed. en inglés: 1957.]

Anderson, Perry, "Components of national culture", *New Left Review,* Londres, Nº 50, jul.-ag. 1968.

Aristóteles, *Metafísica.* [Siglo IV a. C.]

Aristóteles, *La política.* [Siglo IV a. C.]

Aristóteles, *Moral. La gran moral. Moral a Eudemo.* [Siglo IV a. C.]

Aron, Raymond, *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les societés industrielles,* Gallimard, Paris, 1964.

Barber, Bernard, *Estratificación social. Análisis comparativo de estructura y proceso.* Trad. de Florentino M. Torner, Fondo de Cultura Económica, México-Bs. As., 1964. [1ª ed. en inglés: 1957-]

Berkeley, George, *A treatise concerning the principies of human knowledge.* [1ª ed. en ingles: 1710.]

Bernal. J. D., *The freedom of necessity,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1949.

Bloomfield, Leonard, *Linguistic aspects of science,* International Encyclopedia of Unified Science, vol. I, Nº 4, University of Chicago Press, Chicago, 1939.

Boyd, William C., *Genetics and the races of man,* Little, Brown and Company, Boston, 1952.

Boyton, Holmes (ed.), *The beginnings of modern science. Scien- tific writings of the 16th, 17th and ISth centuries.* Published for the Classics Club by Walter J. Black, Nueva York, 1948.

Braudel, Fernand, "La larga duración", en el vol. *La historia y las ciencias sociales.* Trad. de Josefina Gómez Mendoza, Alianza Editorial, Madrid, 1968. [1ª ed. en francés: 1958.]

Buber, Martin, *Caminos de utopía.* Trad. de J. Rovira Armengol, Fondo de Cultura Económica, México, 1955. [1? ed. en alemán: 1950.]

Bunge, Mario, *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna.* Trad. de Hernán Rodríguez, Eudeba, Bs. As. 1961. [1ª ed. en inglés: 1959.]

Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive.* [1* ed. en francés: 1830-1842.]

Chamberlin, Edward Hastings, *The theory of monopolistic competition. A re-orientation of the theory of value,* Harvard University Press, Cambridge, 5ª ed.: 1947. [1º ed. en ingles: 1933.]

Dahrendorf, Ralph, *Class and class conflict in industrial society.* Trad. al inglés del autor. Ed. revisada y aumentada, Stanford University Press, Stanford, Cal., 1959. [1º ed. en alemán: 1957.]

Darwin, Charles, *The origin of species by means of natural selection or The preservation of favoured races in the struggle for life.* [1º ed. en inglés: 1859.] De la Blache, Vidal, *Principes de géographie humaine,* Paris, 1922.

Descartes, René, *Discours de la méthode.* [1637.] Descartes, René, *Lettre á Freinshemius.* [1649.]

Descartes, René, *Règles pour la direction de l'esprit.* [1628.]

Dobb, Maurice, *Studies in the development of capitalism,* International Publishers, Nueva York, 1947.

Dollard, John, *Caste and class in a Southern town,* Harper and Brothers, Nueva York, ed. 1949. [1ª ed.: 1937.]

Domhoff, G. William, *Who rules America?,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva York, 1967.

Durkheim, Emile, *Les regles de la méthode sociologique,* París, [1ª ed. en francés, 1895],

Engels, Fríedrich, *Anti Dühring.* [1ª ed. en alemán: 1878.]

Engels, Friedrich y Marx, Karl, *Alemania: revolución y contrarrevolución.* [Original redactado en 1851-1852.]

Epistémon, *Ces idées qui ont ebranlé la France. Nanterre: novembre 1967 - juin 1968,* Fayard, Paris, 1968.

Firth, Raymond, *Elements of social organization.* Watts and Co.. Londres, 2ª ed.: 1956. [1ª ed.: 1951.]

Freire, Paulo, "La alfabetización de adultos", *Cristianismo y Sociedad,* Montevideo, Suplemento, octubre de 1968.

Galbraith, John Kenneth, *Capitalismo americano. El concepto de poder compensatorio.* Trad. de J. Berenguer Amenós, Ariel, Barcelona, 1956. [1ª ed. en inglés: no se menciona fecha.]

Gibney, Frank. *"Swindlers in white collars cost the U.S. billón;" Life,* Nueva York, dic. 9 de 1957.

Gilson, Étienne. *La philosophie au moyen age. Des origines patristiques á la fin du XIVe siecle,* Payot, Paris, 3ª ed. según la tapa; 2ª ed. según la pág. 5: 1947. [1ª ed.: 1944.]

Gilson, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale,* J. Vrin, 2ª ed.: 1948. [1ª ed.: no se menciona fecha. Las clases que dieron lugar a este libro fueron dictadas en 1931/32.]

Godelier, Maurice, *Racionalidad e irracionalidad en la economía.* Trad. de Nicole Blanc, Siglo Veintiuno Editores, México-Argentina-España, 1967. [1ª ed. en francés: 1966.]

González Casanova, Pablo, *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales,* Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1967.

Heráclito. Los fragmentos de sus trabajos que se conocen se suponen escritos aproximadamente en 500 a.C. Hemos consultado la obra de M. Marcovich, *Heraclitus. Greek text with a short commentary,* Editio Maior, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, 1967.

Hobbes, Thomas, *Leviathan.* [1ª ed. en inglés: 1651.]

Hume, David, *A treatise of human nature.* [Redactado en 1739- 1740.]

Kefauver, Estes, *Crime in America,* Doubleday, Garden City, Nueva York, 1951.

Kerr, Clark; Dumlop, John T.; Harbison, Frederick H.; y Myers, Charles A., *El industrialismo y el hombre industrial. Los problemas del trabajo y la dirección en el desarrollo económico.* Trad. de Rolando González Zanzani, Eudeba, Bs. As., 1963. [1ª ed. en inglés: 1960.]

Keynes, J. M., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero.* Trad. de Eduardo Hornedo, Fondo de Cultura Económica, México, 6ª ed. en español: 1963. [1ª ed. en inglés 1936.]

Kluckhohn, Clyde, *Antropología.* Trad. de Teodoro Ortiz, Fondo de Cultura Económica, México-Bs. As., 4ª ed. en español: 1962. [1ª ed. en ingles: 1949.] **Kosambi, D. D.**, *The culture and civilization of ancient India in historical outline,* Routledge and Kegal Paul, Londres, 1965.

Lenin, V. I., *El Estado y la revolución.* Sin nombre de traductor. Anteo, Bs. As., 1963. [1ª ed. en ruso: agosto de 1917.]

Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo.* Trad. del Instituto Marx-Engels-Lenin, de Moscú, Pueblos Unidos, Montevideo, 1948. [1ª ed. en ruso: 1908.]

Lenski, Herhard E., *Power and privilege. A theory of social stratificalion,* McGraw-Hill, Nueva York, 1966.

Levi-Strauss, Claude, *Anthropologie structuralle,* Plon, Paris, 1958.

Lévy-BYuhl, L., *Las funciones mentales en las sociedades inferiores.* Trad. y advertencia preliminar de Gregorio Weinberg, Lautaro, Bs. As., 1947. [1ª ed. en francés: 1910]

Lévy-Bfruhl, L., *La mentalidad primitiva.* Trad. y prólogo de Gregorio Weinberg, Lautaro, Bs. As., 1945, 2ª ed. en español, con nuevo prólogo de Gregorio Weinberg, Leviatan, Bs. As., 1957 [1ª ed. en francés: 1922]

Locke, John, *An essay concerning human understanding.* [El autor comenzó a escribir la obra en 1671 y publicó en vida varias ediciones. Al fallecer, en 1704, dejó preparada una nueva edición ampliada, que apareció como obra póstuma y que se conoce como 5ª edición.]

Lukács, Georg, *Histoire et conscience de classe.* Trad. de Rostas Axelos y Jacqueline Bois, Minuit, Paris, 1960. [1ª ed. en alemán: 1923.]

Mac Iver, R. M., *Social causation,* The Athenaeum Press [Ginnand Co.], Boston, 1942. Mannheim, Karl, *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge,* Routledge and Kegan Paul, Londres, reimpresión: 1966. [1ª ed. en inglés: 1936. Parte I: escrita para la 1ª ed. en inglés; Partes II-IV: ed. en alemán, 1929; Parte V: ed. en alemán, 1931.]

Mao Tsé-Tung, *"Sulla eontraddizione".* En el volumen *Scritti filosofici,* del mismo autor, Edizioni Oriente, Milano, 1964. Sin nombre de traductor. [1ª ed. en chino: 1937.]

Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe.* [Escrito en 1513.]

Marcuse, **Herbert,** *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory,* Beacon Press, Boston, 5ª impresión: 1968. [1ª ed.: 1941.]

Marx, Karl, *Critica de la economía política.* [1ª ed. en alemán: 1859.]

Marx, Karl, *El capital, Crítica de la economía política.* [Primeras ediciones en alemán: I, 1867; II. 1885; III, 1894.]

Marx, Karl, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía.* [Originales publicados después del fallecimiento del autor por Karl Kautsky.]

Marx, Karl, *Fundamentos de la crítica de la economía política.* [Título original: *Gründrisse der kritik der Politischen Okonömie.* Esbozo de 1857-1858. Anexo: trabajos de 1850-1859. 1ª ed. en alemán: 1939.]

Marx, Karl, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte.* [Original escrito en 1852.]

Marx, Karl, *La guerra civil en Francia.* [Original escrito en 1870- 1871.]

Marx, Karl, *La lucha de clases en Francia, 1848-1850.* [Artículos publicados en 1850.]

Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach.* [Original redactado en 1845.]

Marx, Karl y **Engels, Friedrich**, *El manifiesto comunista.* [Original redactado en 1847. 1ª ed. en alemán: 1848.]

Marx, Karl, y **Engels, Friedrich,** *La ideología alemana. Critica de la novísima filosofía alemana en la persona de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas.* [Original redactado en 1846.]

Mayo, Elton, *The human problem of an industrial civilization,* Harvard University Press, Boston, 1946. [1ª ed.: 1933]

Meliujin, S. T., *"Acerca de la particularidades del desarrollo en la naturaleza inorgánica".* En el vol. *El desarrollo en la naturaleza y en la sociedad,* por I. Kon, B. Chaguin y otros. Trad. de Guillermo Silkin, Platina, Bs. As., 1962.

Merton, Robert K., *Social theory and social structure,* The Free Press of Glencoe. Ed. ampliada y revisada: 1957. [1ª ed.: 1949.]

Miegge, Mario, "What is the meaning of Christian unity in a 'livided world'?", *Student World,* Ginebra, vol. LX1, N? 239, primer trimestre de 1968.

Mills, C. Wright, *The power élite,* Oxford University Press, Nueva York, 1956.

Morelly, *Code de la Nature ou le véritable esprit de ses lòis.* [1ª ed.: 1755],

Morris, Charles W., *Foundations of the theory of signs,* International Encyclopedia of Unified Science, vol. I, Nº 2, University of Chicago Press, Chicago, 1938.

Mostiepanenko, M., "Acerca del desarrollo de las formas inferiores de la materia", en el vol. *El desarrollo en la naturaleza y en la sociedad,* por I. Kon, B. Chaguin y otros. Trad. de Guillermo Silkin, Platina, Bs. As., 1962.

Myrdal, Gunnar, *An American dilemma. The Negro problem and modern democracy.* With the assistance of Richard Sterner and Arnold Rose, Harper and Brothers, Nueva York-Londres, 9ª ed.: s/f. [1ª ed.: 1944.]

Myrdal, Gunnar, *An international economy. Problems and prospects,* Harper and Brothers, Nueva York, 1956.

Neurath, Otto, *Foundations of the social sciences,* International Encyclopedia of Unified Science, vol. II, N' 1, University of Chicago Press, Chicago, 1944.

Nicolai, Andrés, *Comportement économique et structures sociales.* Presses Universitaires de France, París, 1960.

Odum, Howard W., *Sociología norteamericana. Historia de la sociología en los Estados Unidos hasta 1950.* Trad. de Josefina Martínez Alinari. Bibliográfica Argentina, Bs. As., 1959.

Ossowski, Stanislaw, *Class structure in the social consciousness.* Trad. de Sheila Patterson, Routledge and Kegan Paul, Londres, 2ª impresión: 1967. [1ª ed. en polaco: 1957.]

Parsons, Talcott, *The social system,* The Free Press of Glencoe, Nueva York, 1964. [1ª ed.: 1951.]

Piaget, Jean, *Le structuralisme,* Presses Universitaires de France, París, 2ª ed.: 1968. [1ª ed.: 1968.]

Pouillon, Jean, "Présentation: un essai de définition", *Les Temps Modernes,* París, N' 246, nov. 1966.

Ribeiro, Darcy, O *processo civilizatório. Etapas da evoluçao sociocultural,* Civiliçao Brasileira, Río de Janeiro, 1968.

Ricardo, David, *The principies of political economy and taxation.* [1ª ed.: 1817.]

Rostow, W. W., *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista.* Trad. de Rubén Pimentel, Fondo de Cultura Económica, México, 4ª ed.: 1967. [1ª ed. en inglés: 1960.]

Russell, Bertrand, *A history of Western philosophy. And its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day,* Simón and Schuster, Nueva York, 1945.

Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique (precede de Questions de méthode).* Vol. I: *Théorie des ensembles pratiques.* Gallimard, París, 1960.

Schumpeter, Joseph A., *Capitalismo, socialismo y democracia.* Trad. de José Díaz García, Aguilar, Madrid-México-Bs. As., 2ª ed.: 1961. [1ª ed. en ingles: 1942.]

Senate [Senado de Estados Unidos], *Third Interim Report of the Special Committee to Investígale Organized Crime in Interstate Commerce,* United States Government Printing Office, Washington, 1951.

Senate [Senado de Estados Unidos], *Final Report of the Special Committee to Investígate Organized Crime in Interstate Commerce,* United States Government Printing Office, Washington, 1951.

Smith, Adam, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations.* [1ª ed.: 1776.]

Social Science Research Council, *The social sciences in historical study. A report of the Committee on Historiography,* Social Science Reserch Counsil. Nueva York, 1954.

Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal.* Trad. de Manuel G. Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1947. [1ª ed. en alemán: vol. I, 1918.]

Srinivas, M. N.; Damle, Y. B.; Shahani, S. y Beteille, André, "Caste: A trend report and bibliography", *Current Sociology,* Oxford, vol. III, Nº 3, 1959.

Sutherland, Edwin, *White collar crime,* Holt, Nueva York, 1949.

Teilhard de Chardin, Pierre, *Le phénoméne humain,* Seuil, París, 1955.

Tomiche, F. J., "L'Inde a la recherche d'un équilibre démographique", *Le Monde,* París; selection hebdomadaire Nº 1084, 31 jul.-6 ag. 1969.

Toynbee, Arnold J., *A study of history,* Oxford University Press, Londres, 1934-1954.

Unesco, Primera declaración sobre razas, París, 1950. [Texto redactado por Ernest Beaglehole, Juan Comas, L. S. Costa Pinto, Franklin Frazier, Morris Ginsberg, Humayun Kabir, Claude Lévi-Strauss y Ashley Montagu. Revisado por Ashley Montagu, de acuerdo con observaciones de E. G. Conklin, Gunnar Dalhberg, Theodosius Dobzhansky, L. C. Dunn, Donald Hager, Julián S. Huxley, Otto Klineberg, Wilbert Moore, H. J. Muller, Gunnar Myrdal, Joseph Needham y Curt Stern.]

Von Martin, Alfred, *Sociology of the Renaissance.* Trad. de W. L. Luetkens, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Londres, reimpresión: 1945. [1ª ed. en alemán: 1932.]

Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva.* Ed. preparada por Johannes Winckelmann. Trad. de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eduardo García Maynez, Eugenio Imaz y José Ferrater Mora. Fondo de Cultura Económica, México-Bs. As., 2ª ed.: 1964. [1ª ed. en alemán: 1922.]

White Jr., Lynn, *Fronteras del conocimiento en el estudio del hombre.* Trad. de Noemí Rosenblat, Ricardo Enrique J. Malfé y Néstor Miguez, Eudeba, Bs. As., 1963. [1ª ed. en inglés: 1956.]

White Jr., Lynn, *Medieval technology and social change,* Oxford University Press, Oxford, 1962.